道德哲學

張東蓀著

中華書局印行

張東蓀著

道德哲學

上海中華書局印行

1930

黃序

在這個時候，要定一種道德的標準，十分困難。假若照斯多噶派（Stoics）辦法，提倡禁慾主義（Asceticism）只有在歐洲中古宗教盛行，寺院林立的時代，方可推行這種道德。當此人本主義（Humanism）發達的時代，無線電話飛機飛船；一天比一天便捷；消息一天比一天靈通；舒服與娛樂的工具一天比一天精；人人都趨於快樂。即使懸了一個目標又何嘗能夠幫助個人的道德。在快樂爲主的時代中玄想的至善決不能使人信服。並且除了發展人的本能以外，就沒有道德。說是在現實的人生以外尙有一個玄妙而可見的至善，恐怕越找越沒有。還不如舍遠就近，發展我們自己本有的生活爲是。倘若把一種非我們所有的作爲先決條件，勢必使我們本身的行爲反變爲附屬品了。康德說：道德是絕對的；不是相對的。所以道德的標準必求之在我。但是專重自我，順着人本主義的潮流，以尋求快

樂爲宗旨，則人與人的衝突就不能免．這也就是人與羣的問題．講道德學的人不能不顧到的．假若趨重團體而專講求環境的改良，久而久之，必有自欺的人敢大言不慚的說道：我的作惡並非我的過失，實在是環境的罪過．於是個人不良乃推諉在國家身上．團體不良也推諉在國家身上．那裏還有甚麼道德呢？吾覺得東蓀先生的道德觀把幾種困難問題都可以解決了．本書第七章是全書的結論；也是最精要的地方．其中雖詳論翁德的學說；也就可以算是東蓀先生自己的見解．因爲他的觀點不只是傾向於翁德；并且他自己加了一番陶鎔的力量．他的優點就在於把理想論與進化論鎔爲一爐；并且能把現代社會學的貢獻也採入道德說以內．所以他說的道德標準並不是死板板的「至善」，也不是人各不同的「快樂」．追求至善者往往好高務遠不近人情．主張快樂者又偏重個人而趨於紛歧．用「文化」做目標去解決道德的問題；於是個人與社會可以溝通；「常」與「變」(The one and the many)的問題也解決了．這是何等透澈！何等簡便！

這本書的好處尤在於用歷史的方法以討論道德的問題．各家學說明白以後就可以了解道德的問題．讀了這書以後，倫理學史也可以不必讀了．眞是一舉兩得．至於敍述各家學說均極公允詳明；批評尤爲審愼，絕無「借酒澆塊壘」之弊．這一點可以做現代人著書的標準．惟第七卷第四節似可歸在附錄內．好在全書的結論已在第七卷第三章內說完了．不知道東蓀先生以爲如何？

東蓀先生的著作出版的已經很多．這本道德哲學本用不着我來替他做序．我與張先生的交誼，完全由於哲學評論而發生的．只因爲我們兩人興趣相同，所以今天能在一處講學．我覺得他近來對於哲學的興趣，一天濃厚一天．好像與歐美所出的哲學書做一個正比例．這二十五萬字的一本道德哲學正就是他興趣的表現．這種興趣這種努力却使我越加奮勉．所以東蓀先生要我作序就貿然發表我的意見．

一九三〇十，廿，五．黃子通

自敍

吾書注重下列數點：

A. 向來敍述倫理思想無不注重於思想之「基型」(types)；吾書亦取此法，特於各種思想之背後務求有以明其連續之潮流.

B. 向來哲學史之敍述多採用哲學家本人之專門語吾書則務以現代通用之言語名辭以解釋之，務求淺顯明瞭.

C. 向來中國對有西方思想之輸入多借助於日本，於是滿紙但見生澁不通之日本譯名；吾書則完全取國人所習見習用者與所固有者，以爲迻譯.

D. 向來國人敍述外國學說往往採取思想史（如哲學史）之轉述；吾書則根據原著，由著者提取要義，絕不抄襲任何哲學史與倫理學史.

E. 向來敍述學說多注重其人之主張；吾書則注重其所發見之問題，藉問題

之迭變以明思想之進化.

F. 向來著述多喜以本人主張列之於前,然後批評他人學說;吾書則統述各大家後始殿以己見. 著者之說與前人之說無不息息相通;苟不明前人之說則必不能了解吾意. 是以敢請讀者通讀全書,幸勿斷章取義!

余根據此數點曾兩次易稿. 復在光華大學用作講義,以爲試驗. 覺吾書若刪去評語與自說尚合大學或高中教科之用. 今茲刊行問世,亦止因此耳. 匆促寫定,自知不免舛誤遺漏. 尙望海內賢哲有以正之!

西歷一九三〇,九月一日自序.

目錄

道德哲學

張東蓀著

第一章 序論

第一節 發端

§一. 每一科學皆各有其殊特材料爲其題目. 此種作題目之材料, 簡稱之曰「題材」(subject-matter)乃係一種事實. 而此種事實初非已經研究而認爲確實者, 西文名之曰data (可譯爲張本或外來資料) 我因改稱「事象」 事象者未經研究以前未得解釋以前之「設定的事實」(the given facts) 也. 何謂設定? 曰猶如欲畫一三角形之圖, 必設立有三個點. 此三個點並非如實自存, 乃僅爲畫三角之便利而先行設定其如此而已. 但此種設定的事象又必爲「自明的」(selfevident). 何以言之? 例如天文學之題材爲天上之日月星辰. 此日月星辰則必爲人所共見, 不得任意謂爲烏有. 如心理學之題材爲人心上之喜

怒哀樂．此喜怒哀樂亦必爲人所公認，非可隨意而抹煞之．雖然，此特自題材而言，換言之，卽自設定的事象而言也．至於解釋則儘可不同．如天文學上之星辰，學者可解釋之，謂卽爲日月之一種．如心理學上之喜怒，學者可解釋之，謂卽爲生理變化之一種．由前之說，是以星辰歸併於日月，謂星辰之事象失其獨立存在，未嘗不可．由後之說，是以心理歸併於生理，謂心之事象失其獨立存在，亦無不可．然則我謂事象爲自明的，其於理有不通乎？曰不然．此蓋自解釋言之耳．要之，事實有經過解釋者亦有未經解釋者．其在解釋以前者，吾人稱之曰事象，乃非謂其確實自存，特僅設定其如是而已．其在解釋以後，則儘可有無限之變化——甚至於消失．惟在未經解釋以前，則不能遽爾否定之，此實一切科學所由出發之基礎也．

於是吾人得斷言曰：凡一種科學，其對象之題材無不爲一種事象；而對於此種事象施以研究；其所得之結論則無不爲一種解釋或說明．事象在未經研究以前，

必爲淺顯共認，解釋在旣經研究以後則可有極複雜極深奧之種種學說．此二者所以分別不拘何種科學其開始也莫不如此．

§二． 今日所講者爲道德學，然則道德學之題材爲何種事象乎？ 曰此實易見，卽所謂「道德行爲」與「不道德行爲」是已． 於是吾人請先言行爲，次乃可論及道德與不道德．

假如吾人生世以來，試問能一無動作乎？ 吾敢應之曰必不能． 何也？ 以一無動作卽不啻如藁木死灰．卽不復成爲人類也． 吾人旣有生命，旣爲人類，則決不能有絕無動作之境界． 顧旣有動作，則必可不限於一種動作． 如吾人之足，旣可發爲動作，則其動作必不限於行走． 於行走以外，亦可發爲跳躍；且其行走亦可發爲多種，如狂奔，如緩步，等等． 顧旣有多種動作可以發生。則勢必不能不有選擇於其間． 例如吾人欲行走，吾人其緩步而行乎，抑疾馳而行乎？ 夫必須有所選擇？則又必問：定此選擇之標準爲何乎？ 於是吾人乃得有四層第一曰動作，卽人之不能

一無動作；二曰動作之多種，卽既可有一種動作卽可有他種動作；三曰選擇於多種動作之間，卽既有多種動作之可能，則必須選擇其中之一；四曰選擇之標準，卽既必須於多種動作中選擇其一則何以選擇此一種，亦必有其故．吾人請將前二層併爲一概念，後二層又併爲一概念，進而研究之．

前一概念可概括之曰動作．後一概念可概括之曰標準．茲先言動作．夫吾人之發爲動作，其性質異於死物之動．蓋人若絕無動作，則不啻等於化石．顧化石非絕不動也，乃其動爲被推而動，非自發而動也．於是吾人顯見有兩種動作，其性質絕不相同．一爲被動；一爲自動．自動之異於被動者有最顯著之兩點；一曰動作與否全由自主；二曰發爲何種動作可以隨意．若夫被動則不然．例如甲球之撞乙球：乙球受甲球之撞，不能不動．故其動必爲必然，此一點也．且乙球之動可視甲球之撞力如何而定．是其動之性質亦爲必然，此又一點也．至於自動則無此必然之限定．是所謂自動者不啻卽自身可任意發爲動作以及決定何種

動作之謂也．此種動作既異乎其他種動作，則道德學所研究者必止限於此種動作．於是在道德學上乃不名之曰「動作」(action)，而特名之曰「行爲」(conduct)．行爲者謂動作之出於有意爲之者也．例如孟子見梁惠王，則爲有意之人之行爲而非甲球撞乙球之動．無論孟子出於何種動機，然其必爲自己決定如此爲之．自此一點而言，即足謂行爲，而非率然漫然之被動也明矣．道德學所研究者爲人類之行爲．特必先設定人類之行爲出於自覺，由於自發．此雖僅爲一種設定，並非最後之結論．然若不先有此設定則必無法開始研究．須知研究之結果儘可將此層推翻，而謂人之動作無殊於機械．特此種主張實即爲消滅道德學，使其化爲無有．若開始即持此說不啻即謂道德學根本即不成立，又安能從事研究耶？今既假定有道德學，則於開始時自不可即作此論．而祇可將此留於他日研究結論之時．是以既欲研究道德問題即不能不姑認有道德學；既已姑認有道德學則又不得不姑認人類有發於自動之行爲．此蓋開始研究時所不得不如此者．

以一切道德問題之討論皆以此種設定爲出發點耳.

§三. 前段言動作,今請論抉擇動作之標準. 在吾人常識上所用以定取舍者莫若「相宜」一語. 如吾欲食此果,吾乃叩於人曰:吾能食此乎? 設人告我曰:汝不可食. 此語殆謂吾食此爲不宜. 更詳言之,即此事於吾不相宜也. 不僅此,舉凡吾人之一舉一動,其所以決定之者要皆以相宜與否爲標準. 吾人欲自己有所成就,吾人必問如何成就方爲相宜,或如何乃宜於成就. 吾人欲有所施於人,吾人必問如何資助其人方爲得宜. 吾人欲與人相處,吾人必問如何相處乃爲得宜. 此特舉例而已,可見吾人通常生活上未嘗無選擇於諸種動作之標準也. 須知所謂「宜」者其實正卽所謂「善」. 而文言之「善」乃與口語上所謂「好」殆完全相同. 在英文則爲 'good'. 其在希臘文,則爲 agathon 如譯以中國語,莫若口語之「好」——例如云「怎樣纔好呢?」 故英文之 'good' 殆與 'end' 或 'goal' 同義. 而英文之 the highest good 固可譯爲「最高鵠的,」而實亦與口

語上所謂「頂好」正復相通．由是言之所謂「善」與所謂「好」卽合於所懸之鵠的之謂也．所謂「怎樣纔好」亦正表示如何方可達到所期望之境界．此境界卽所懸之鵠的耳．明乎此乃足見吾人對於行爲確曾有所抉擇．且不僅此語而已，尙有所謂「正當或不正當」者，在英文爲 right or wrong，亦同爲表示此旨．所謂正當本係文言，若易爲口語則爲「對」，「對」猶言相合也．不正當亦然，在口語爲「不對」卽「爲非作惡」之「非」是已．此雖僅就吾人言語上一方面而觀，然已足充分證明吾人通常生活上確有行爲之標準選擇．至於標準爲何今暫勿論，請俟後章．而要可見者吾人確有此種選擇與其標準，此則確爲事實不可貿然否認也．

於是吾人乃知討論此問題必先設有二假定：曰吾人有自動行爲；曰吾人能懸立標準．此種假定在西文名之曰 postulate，若視假定爲事實，則曰 postulates as-facts) 吾今所取者卽此義耳．

§四. 吾人既能發爲自動行爲矣，既能自定其標準矣，則吾人於建立標準以後，必可依此以檢查所有之行爲. 檢查之結果必將見有三大類：曰合乎標準者；曰違背標準者；曰無關於標準者. 第一可名曰道德行爲 (moral act)；第二可名曰不道德行爲 (immoral act)；第三可名曰無關於道德之行爲 (morally indifferent act). 例如吾人自定一標準曰：臨財毋苟得. 設吾於道路見有人遺失錢囊，吾拾而追還其人，此乃合乎標準之行爲，可稱爲道德者也. 反之若吾即匿而據爲已有，此違反標準之行爲，所謂不道德者是已. 至於我讀書後散步以吸新空氣. 此則止有合乎衛生與否之問題，而與道德範圍無涉也. 故散步爲無關於道德之行爲. 雖然，苟吾以散步爲常課，而一日廢除之，亦未嘗不發生勤惰之問題. 勤爲道德；惰爲不道德. 又稍稍侵入於道德之範圍矣. 可見人類行爲無在不與道德問題相聯，而眞正無關道德之行爲並不居多數也.

以人類之行爲得由自主，故對於合乎標準者則賞之，所以獎勸之也；對於違背

標準者則責之所以戒免之也．人有不可不依此標準而行之責任，斯爲道德義務．(moral obligation)．凡此乃到據前立二假定而生之第二次假定也．爲便利計，吾名前者爲首次假定 (primary postulates) 今玆爲次次假定 (secondary postulate)．

§五． 獎勸道德行爲與戒免不道德行爲，既已言之矣．豈僅就各各行爲而勸之戒之耶，抑與有簡便方法以統一之耶？ 學者遂謂人之行爲非漫然一個一個而獨立，乃所以表示全體人格；換言之，卽行爲就其本身言爲一舉動，而就其背後言之，則實代表其人性格之全體． 故就一行爲而判別其是非，評定其善惡，未免過於瑣屑，不如直探其人之性格． 設有法能使其人鑄成良好性格，則可斷言其人必終生不致於有惡劣行爲． 於是讀者當知所謂行爲實與性格一而二，二而一者也，就西文字義亦可證明． 按舊譯「倫理學」者其原語爲希臘文之 tà ēthica 或 ēthicé 乃由 ethos 一語轉化而來． 此語以音之長短不同致分二義曰 ēthōs

此訓爲「性格」(character); 曰 ĕthos 此訓爲風俗與習慣 (custom or habit). 其在拉丁文亦然. 其複數字之 mores 多指習俗而言. 單數字之 mos 則指個人之性格爲多也.

於此又有不得不一言者卽性格與習俗之關係是已. 自內以規定行爲者是爲性格; 自外以範圍行爲者則爲習俗. 例如吾性好靜, 故我願讀書, 此性格有以使然也. 吾於賓客滿堂舉行宴會時, 不能不潔其衣履, 此習俗有以使然也. 以人不能離羣而生活, 故恃性格以決定其行爲仍屬片面, 必有待於恃習俗以左右其行爲方得圓滿. 詳言之, 卽吾人不僅需要良好性格, 抑且更需要良好習俗. 性格而良好則其人可不致有惡行, 習俗而良好則一羣且得向上. 二者之關係如此. 是以道德學所欲研究者, 卽爲道德原理而見之於個人性格與社會習俗上者也.

以性格與習俗而表現道德, 則道德之爲物確存在於天地間不容疑矣. 故康德 (Kant) 曰: 吾確知其爲存在而不稍容疑者在上界爲日月星辰, 在人間爲道德

規律. 斯言也足表示於人類所經驗之一切事象中有一部分事象無可歸類而必另立一類曰道德現象. 其在經驗全體內則可名之曰道德界(the realm of Morality). 此道德界之存於吾人經驗上而爲吾人經驗之對象殆亦猶花草山水等屬於自然界者之存於吾人經驗上而爲其對象也. 研究此類在自然界之事物者爲自然科學 (naturalsciences). 則研究道德界內之規律與性質者名之曰道德學, 不亦宜哉! 惟向來自然科學之對待者爲社會科學, 舉凡政治學法律學經濟學等皆屬之; 今者僅就道德一端而言之耳.

第二節 定義與性質

§六. 大凡一種學, 其所研究要可歸入下列四方面.

一. 敍述的研究 (descriptive study)

二. 批評的研究 (critical study)

三. 懸想 (揣測) 的研究 (speculative study);

四．技術的研究 (technological study)

敍述的研究重在寫實；批評的研究重在辨別；推測的研究重在說明 (explanation)；技術的研究重在致用．敍述的研究之標準在於客觀，詳言之，卽須盡棄成見而純僅重客觀事實．批評的研究之標準在清晰，詳言之，卽須澈底分析以求得最清晰的根本概念，不容稍有混淆．懸想的研究之標準在統一，詳言之，卽須使其說能統一於所有事象而無或外，故愈統一則能愈說明．技術的研究之標準在效率，卽視其實用之有效與否而定也．

道德學之研究道德也亦不外乎此四種．於敍述的研究，有二種；曰自心理學以研究人類之性格，研究其動機．此種研究等於心理學者之觀察在迷宮中之兎鼠，純用自然科學之方法．曰自社會學以研究人類習俗之沿革，溯其進化之迹，明其變遷之故．其研究也純用調查，觀察，比較，統計等法．故此二者皆爲採取自然科學之態度以從事者也．於批評的研究，則亦可分爲二類．曰對於歷史所傳

之各種習俗各種思想一一鑑別而批評之．此種研究卽爲以批評爲出發點而鑑定人類之道德史與道德思想史．於道德史以明道德所以發展之故；於思想史以明各種學說得失之理．曰對於道德自身作批評．例如：試問各人果能於行爲眞得自主乎？吾人之生也果有目的乎？吾人果有選擇於多種行爲間之自由意志乎？凡此推究要不失爲一種批評．而此種研究非復自然科學之態度，乃取哲學之態度也．於懸想的研究，則爲直探至現象之背後．詳言之，卽追求道德背後之根元．此種研究，可謂爲「玄學的」(metaphysical)．至於以言技術的研究，道德學止建立實際應用之抽象原則，本不涉及各別實用問題．總之，向來爲倫理學之定義者不曰行爲標準之學也，卽曰道德判斷之學也，而吾則以爲失之渾括．今宜爲定義如下：

道德學者(1)以自然科學態度，研究道德現象；(2)以哲學的批評態度，分析道德問題；(3)以玄學的揣測態度，說明道德基礎；(4)以實用的技術態度，指示人

生所以做人之抽象普遍原則者也.

§七. 第一與第二第三之分別爲敍述的科學與說明的科學之對立. 第二第三與第四之分別爲理論的科學 (theoretical science) 與實用的科學 (practical science) 之對立. 第一與第四之分爲自然科學與規範科學 (Normative-science) 之對立. 然則道德學固兼爲敍述的科學理論的科學,規範的科學也.

學者嘗謂倫理學固「學」(science) 也,而兼爲「術」(art), 按此所謂術豈卽謂其有致用之處乎? 所謂學往往指對於實然狀況爲之掘發而言,至於術則謂懸一標準使爲之就範,不啻改造實然狀況以符當然理想焉. 前者純爲尊重客觀之觀察;後者則於觀察以外,應另有主觀之理想 (ideal) 與設計 (design). 以道德學爲例而言之,如研究性格卽有二方面:卽吾人之性格究爲何物,與吾人已知之以後如何加以改造是已. 又如研究吾人行爲所奉之標準亦然. 一曰研究此標準究爲何物;二曰研究以何種標準爲最宜. 前者之研究係對於「實然」(is)

而施．後者之研究則爲對於「當然」(ought to be) 而施也．前者之問題爲「爲何物」(what)．如解剖學者之解剖死尸，植物學者之採集草木，微菌學者之以顯微鏡觀察．其目的無非求得知其物之爲何狀而已．後者之問題爲「應如何」(How)．如必如何方能稱爲合乎名學，必如何方能稱爲合乎倫理規則．正猶數學家必如何方能求得答數；建築家必如何方能使其所造奇巧而美觀．凡此乃有待於理想，有恃於規範，非純依事實之觀察而可期成也．特事實之觀察仍爲其基礎，不可卽廢．故除美術外，凡爲術者不能不兼爲學．而學則可不兼爲術．學者所以謂道德學兼爲術者非指其實用而言，乃謂其懸立理想，製有規律，使人必遵循之而後方足爲人耳．亞里斯多德曰：木工之所以爲木工有其道，皮匠之所以爲皮匠有其道，豈人之所以爲人不由於有做人之道乎？然則道德學所教示於吾人者無他，此做人之道是已．對於此做人之道而爲理論的研究卽道德學之職志也．

雖然讀者愼勿誤會以爲習道德學卽可曉然於處世之道。須知道德學止從理論方面以批評道德問題，研究其抽象原理，而於各個人之處世應物做人僅能有間接助力，不能爲直接指導。故馬肯槃 (J. S. Mackenzie) 謂道德學非實用的科學，殆指此耳。亞里斯多德謂對於幼年人不必授以道德學，蓋亦以幼年人未有經驗，對於道德原理未嘗夢見也。是以爲處世應物做人起見，宜讀格言，宜就商於年高有德之人。依其特別事件而各爲解決。聞吾言者必疑倫理學旣不切於實際人生，豈將爲無用之空論乎？吾敢應之曰道德學未嘗不有使吾人滿足者，顧其仍爲使吾人之知識慾得滿足耳。蓋吾人於人生之有無目的，抱疑問焉；於行爲之有無規律，抱疑問焉；於標準之有無高下，抱疑問焉；於善惡之有無判別，抱疑問焉；於意志之有無自由，抱疑問焉。凡此疑問往來於吾人心中，未嘗一日或釋。大有不解決卽覺生活無味之意。於是乃有所謂道德學，專以從事於解決此項問題。正猶天文學之所以謀解決天上日月星辰果爲何物者。其爲滿足人類求知之慾，好

奇之心則相同也。

由是言之，道德學之研究，僅恃技術的研究必爲不足，固不待論，卽有敍述的研究亦必仍爲不足。勢必進而至於批評的研究，再進至於懸想的研究，方爲完成。可見道德學必以科學始，以哲學終。換言之卽其本質實爲「哲學的」(philosophical) 是也。因此謂其爲哲學中之一部分，亦無不可。

§八. 本書卽本斯旨，不名曰倫理學，以舊譯不切當故；不名曰道德學，以此名尚未爲世所通用故；乃名之曰「道德哲學」。正與西文 Moral Philosophy (拉丁語爲 philosophia moralis) 相當。自信較所謂「人生哲學」優勝多矣。

且吾書之編制亦有一要點，曰：將道德思想史 (History of Moral theories) 與道德學 (ethics) 融爲一片。使讀者於道德思想史中而窺見道德原理之成立，之發展，之進化。吾並擬撰一書，將哲學史與哲學概論打成一片，使讀者讀哲學史卽無異於讀哲學概論。本書之目的亦正相同：在使初學之人同時知倫理思想史，

同時亦得知倫理學也.

倫理思想雖學說有數十種之多，而大別之，不外兩大潮流：曰自然主義與理性主義（naturalism and rationalism）是已. 於理性主義又分二派，一。爲內在主義，一爲超越主義，屬於自然主義者有快樂論，功利論以及進化論. 屬於超越的理性主義者有厭世論（即解脫論）與自律論. 屬於內在的理性主義者有克己論，

甲、快樂論
乙 克己論
丙、解脫論
直覺論
功利論
自律論
完全論（橫的完全論）（縱的完全論）
進化論（社會的進化論）（生物的進化論）

直覺論（卽良心論）與完全論（卽幸福論）　本書卽以此爲順序而詳論之焉．列之以表．表中直綫乃表示相調和之關係：卽快樂論與克己論相調和乃生有功利論與直覺論，但功利論仍偏於快樂；直覺論仍偏於克己論．其第二次調和所產生之進化論與完全論亦然．至於解脫論與直覺論相調和則生自律論，而完全論又受自律論之影響焉．

第三節　道德之起源與發展

§九．道德學之研究道德也可分爲下列數種：

甲．從社會學上研究道德慣例之起源與發展，此可謂社會學的道德論（sociological ethics）或發生的道德學（genetic ethics）．

乙．從心理學上研究道德的情感（moral emotion）與社會的本能（social instincts）以及性格之構成，動機（motivation）之性質與人格（personality）之創造，此可謂科學的倫理學（scientific ethics）或心

理學的道德論．

丙．從思想史上研究各學者之學說，此可謂道德思想史．

丁．從政治，法律，宗教，教育以及淑種學等而研究道德制裁（sanction）之方法，此可謂制裁論（Theory of moral sanctions）．

戊．從價值論上討論道德之性質，此可謂價值學的道德論（axiological ethics），亦正爲哲學的倫理學也．

己．從形而上學而研究道德之背境，此可謂形而上學的道德論（Metaphysical ethics）．

此外尙有實踐道德論（practical ethics），以大抵另立，故不列入．

本書之編制係於本章略述此種社會學的道德論，而全書大部分仍爲道德思想史，特以批評態度出之耳．至於心理學的道德論，價值學的道德論以及形而上學的道德論則於分述各派學說時間接敍述之，不另立專章焉．

§十．夫吾今所欲研究之題爲「道德」則吾必問曰：此道德何由而來乎？於是吾人當先研究道德之起源．而不能不叩諸社會學家．社會學家於道德之起源作種種學說（詳見第二章第五章內）然要不外解釋而已，尚不足據爲已定事實．惟於此有可見者卽社會之成立與維持實有賴於道德．小至一家庭，僅父母子女，其間若爲父母者不盡其保育子女之職，爲子女者無服從尊長之情，則此小社會之家庭卽無由成立．故謂有家庭然後有倫常，此一說也；謂有道德然後有家庭，此又一說也．謂有社會然後有道德，此一說也；謂有紀綱然後有社會，此又一說也．由前說言之，不啻謂道理出於事實；由後說言之，則事實由道理而成．實則兩說各見其一面，要而言之，固皆眞理也．故論道德之起源亦宜作如是觀．於是吾人當分實際道德（actual morality or positive morals）與道德自身（morality in itself）謂實際道德有起源，有發展，有變遷，皆是也．凡社會學家所詔告於吾人者皆爲不刊之言．至於道德自身則不能謂其有所自始，有所改動．聞之譚

法律者之言曰：法律有二種：即見於文字經立法程序而成之法規與不見文字懸諸萬世而皆準之法理。彼輩名前者曰 positive law（現實的法律）名後者曰 just law（合理的法律）其爲分別殆亦猶此。謂有法規而始有法理，此自社會學歷史學以比較各國法律各時代法律固可作此說。然謂有法理而始有法規，則自哲學作批評亦未嘗不可發爲此種主張也。關於道德亦然。是以吾人須先銘記此實際道德與道德自身之分別。而後乃知所謂道德之起源與發展，指實際道德而言。此實際道德所以表現道德自身而非即爲道德自身也。猶如紛紛落葉，即知爲風。然落葉固非風，不過所以表現之耳。吾之作此喻即在明道德自身與實際道德之關係。吾之所謂道德自身固無是物也。亦猶法理之不能離法規而獨自實現。請更易一比喻。譬如言語文字之與思想。思想決不能離言語文字而獨自表示。法理藉法規而實現；思想必藉言語文字而表示。然不可因此遽謂無思想而止有言語；無法理而止有法規。道德自身必藉實際道德而表現，離實際道

德亦無從覓道德自身．則謂道德自身卽宿於實際道德中，猶如思想之在言語文字者然，可焉．

讀者其將謂：法理既宿於法規中，何不卽視爲同一物乎？曰：謂法規與法理永久相同而無絲毫或異，則認二者卽同爲一物固無不可．無如世間竟有不合法理之法規．猶如言語文字而有違背於思想者．道德亦然．各民族歷史上多有道德法度（moral code）而實不合於道德原理者．學者稱此不合法理之法規曰 unjust law；於後者則呼之曰不道德的慣例或禮俗（immoral custom）．由是觀之，道德自身雖宿於實際道德中，藉之乃得表現，然仍未可目爲同一物也明且審矣．

§十一．惟道德自身無所始，故實際道德雖有起源而非眞正起源也？吾人於道德之起源可謂不能知．猶如問曰：先有雞乎抑先有蛋乎？雖科學家亦不能決．蓋有社會卽有道德，而有社會又初不自人類始．如蟻如蜂，其社會組織之嚴密不亞於吾人．有紀綱有職守，有懲罰，有分配．有紀綱者，有秩序也；有職守者，有

義務也；有懲罰者，有責任也；有分配者，有公平也．凡此非道德而何耶？無怪克魯樸金（Kropotkin）謂人類之有道德無一不自彼自然界中學而得之．著者雖亦承認動物有類似道德者．（quasi-ethical）然實以爲社會學者所謂道德之起源殊不足爲眞起源也．

無已，吾人請舍道德之起源，而專譚道德之變化與發展．吾前已言及習俗矣，須知道德自其實現而觀之，謂與習俗同爲一物，亦未嘗不可．夫習俗者一羣公共之好惡也．凡一羣公共所好者，居於此羣之個人不得不奉行之；凡一羣公共所惡者，居於此羣中之個人不得不避免之．迨習而既久，則羣所好者我亦好之；羣所惡者我亦惡之．於是我於他人行爲有引爲是者；有引爲非者，其批判一如此羣所具之習慣風俗．詳言之卽我所是者卽爲風俗之所尙；我所非者卽爲風俗之所斥．於此之際，欲强分其好惡之情，何者出於自然，何者囿於習俗，殆不能．然就其所好所尙與所惡所責而言，固儼然爲代表道德之情感．斯可謂習俗代表道德：道德與

習俗實一而二二而一者也.

於是學者分道德之發展爲三期. 第一期曰習俗道德 (customary morality). 此期之特徵在以習俗卽爲道德二者絕對相同, 而無絲毫差異. 一羣之風俗對於其中之個人有無上威權. 個人對於本羣之習俗一味盲從, 不有絲毫批評與懷疑. 此期中個性 (individuality) 尙未發見. 第二期曰個人道德 (individual morality) 此期之特徵在以個人之良心爲道德. 於是個人有責任, 有義務. 個人以其良心而矯正習俗. 學者亦稱此爲公民道德 (citizen-morality), 而於前者亦可稱之曰羣體道德 (Grou -morality) 第三期曰反覆思考之道德 (reflective morality) 蓋謂其道德觀念不純出自習俗, 不純由於個人, 乃實經批評分析而後定. 習俗之有合於理者仍是之; 個人之有背於理者仍非之. 而一以窮理之方法鑑定之. 故此期之特徵在以道德之根基築於理性 (reason).

學者因分此三期爲三個趨勢. 此三趨勢之在今日同時並存, 非前後相繼.

第一曰社會化之趨勢（socializing tendency）．謂其有趨於公同，趨於普遍之勢也．第二曰個性化之趨勢（individualizing tendency）．謂其有趨於各人自覺之勢也．第三曰合理化之趨勢（rationalizing tendency）謂其有趨於以理性爲標準之勢也．此三趨勢雖於今日皆一律存留，未有消滅，而其發生之始則顯有前後差池．社會化之趨勢最先出，故習俗道德止有一羣好惡而無個人責任．個性化之趨勢次出，故個人道德側重於個人地位．然個人自覺心一起，理性批判之要求卽緊接以生．是以個性化之趨勢與合理化之趨勢無甚先後．不過降至今日，合理化之趨勢愈爲顯著而已．

吾前不言道德者行爲之標準也乎？則習俗道德卽以行爲之標準純寄託於習俗者也．而個人道德亦卽爲以個人地位作行爲之標準者．至於理性道德則以理性所示者定人生之目的，於行爲有所指導．故以眞正之道德而言，僅有社會化之趨勢不足以成立，僅有個性化之趨勢亦不足以言此，必兼有理性化之趨勢而

後始可謂有眞正之道德也。蓋行爲之標準不可純委諸外界風俗，亦不可純由於自我所欲，而必折衷其間，分析其是非，批評其得失，以超越的理性，定其規範，然後乃可遵行之焉。以此之故本書所討論者遂限於反覆思考之道德，此不可不先爲聲明者也。

第四節　蘇格拉地

§十二　眞正道德之發見者，以西方言，實以蘇格拉地（Socrates 470—399 B.C.）爲鼻祖。吾今卽述其學說。

蘇格拉地無著述，吾人今日尙能知其思想者概得之於柏拉圖，與克散諸芬（Xenophon 434—355 B.C.）以及亞里斯多德。柏拉圖與克散諸芬爲蘇格拉地之弟子，其言似更可信。惟二人所述，於其事跡大抵相同，於其主張頗有出入。於是學者遂疑柏拉圖所述者屬於自己爲多，特借其師之口以出之耳。須知居今日而欲强分何者爲蘇格拉地之說，何者爲柏拉圖之說，本屬難事。不得已，惟取克散諸

芬與柏拉圖相同之處歸之於蘇格拉地本人，而以其不相同之點歸之於柏拉圖自已。今茲所述亦即採此方法也。

蘇格拉地之生也，正値希臘思想轉換之時期。其前大抵集中於研究宇宙之構造，萬物之原質。此時則轉向焉：乃趨於推究人生之目的與道德之究爲何物。蘇格拉地之態度亦爲此時代精神所拘。特彼不欲對於此等人生問題僅作破壞的批評，而實欲發爲建設的主張也。

彼之研究係以當時流行之四大德爲題材。四大德者：曰智，曰勇，曰公正，曰節制，是已　此希臘當時所公認者。蘇格拉地則研究之，以爲所謂勇者果有以異於智乎？所謂公正者果有以異於節制乎？彼於此推究之結果乃發見所謂諸德，其數雖四，而其質則一。換言之，即諸德者不過一德之變相耳。再換言之，即諸德之內容皆同爲知識。夫智之爲德也不過其人有辨別是非之能力得見事之正當與物之眞際而已。勇之爲德也亦爲其人臨事而知應取正當態度，見危而應付得宜。

公正亦然：對於人我之際知所以處之之道．節制則屬於自身，要爲其人知如何律己爲宜．於是可見所謂諸德者，非德之本質有種類之別，乃確係同一本質，止以其發現之境況而起分別耳．故蘇格拉地之主張有二要點：一曰一切諸德其本質皆爲同一；二曰此同一之本質卽爲知識．合而言之，可直截了當曰德者知識也．

此言果何謂乎？豈謂德卽爲知識，二者同一乎，抑謂德與知識成嚴正比例，二者同時增同時減乎？欲明此區別，當先言人生之目的．按希臘思想名「目的」曰「善」．正猶吾國可欲之謂善之義．以口語表之，斯爲「好」．好者所希求者也．故希臘之所謂善卽指所求而言．蘇格拉地以爲人莫不有所求．其所求卽其所引爲善者．天下人斷無有引爲不善而尙求之之者．然則人各有其善，此蓋生而卽然，非由外鑠而成也．人各有其善矣，特有能審識之之者，有未能審識之者．能審識所求之善而求之，自可達到於善．未能審識其善而求之，其善卒不可得．此其區別止在知識而不在善之有無．故依蘇格拉地之意，勢必謂人之自求多

福，人之天性也．斷無有自求多禍者．求福而反招禍者則有之，以其人知識不充足，誤認禍爲福耳．是則可謂人生無不向善．特所謂善則有眞善與僞善．僞善者誤不善以爲善之謂也．今既可不必慮人生有不向善之處，而所應慮者止在如何乃得眞善，而不爲僞善所蒙．至此則知識尙矣．惟知識方能揭破僞善；惟知識方能窺見眞善．蘇格拉地謂無人有心爲惡．於此言中之所謂惡乃作「反乎所求」之解．卽人決無有意而反乎其所求者．若人之向善乃其天性，則人必不能故意向惡．何也？以惡卽爲反乎其所求，而反乎所求卽其所不求；亦可謂背於其天性．蘇格拉地既以所求等於善，則自以非所求等於惡．則彼謂人無蓄心爲惡者，實爲一貫之論，並無費解處．彼又謂惡卽爲無知識．此言亦必同作上述之解釋而始可成立．蓋謂知識能使人達於其所求，知識缺少則所求不達，致其所得一反乎所求．於是凡所有惡皆出於誤謬．亞里斯多德於此說曾有駁議．惟以吾觀之，若以善與所欲合爲一義，則此說實無不通之處．特須注意者卽彼之所謂

善既係吾人本性之所向，則必不致人人各殊，而彼此不同；勢必汝所引爲善者亦卽我所引爲善者，於是各個人所欲之善與普遍抽象之善乃自然合轍矣。凡此皆蘇格拉地學說之假定前題，不可不知也。

由上述之言觀之，蘇格拉地顯然非謂道德與知識成比例，由知識以助長道德；乃正謂道德者非他卽知識是已。道德卽知識之論非謂道德卽係吾人之普通知識，乃對於如何方好之知識也。此種知識果有異於普通知識乎？請先一檢其所謂知識者究屬何指。

§十三．蘇格拉地於知識之性質雖未有明切之言；然其於所以獲得知識之道則指示吾人以方法．彼所用者爲問答法(dialectics)．柏拉圖與其他弟子卽依其語氣而紀錄之描寫之．此種問答之中又有所謂「反詰」(Irony)卽以相反之語相嘲笑，用爲詰質者也．此種問答其要點在因二人之互相詰問而引出眞知識，並以汰棄僞知識．蓋眞知識惟一，斷無甲認其爲A，而乙認其爲B者．

故二人辯難之結果必得一共認之結論．此結論卽眞知識是已．蘇格拉地自承其母爲產婆，諳於接生之術．彼於思想上亦用此術．對於他人之思想能接引其出生．遂使他人本性中所含之眞知識仍以發現．蓋彼以爲人無智愚而止有迷悟．智者能辨是非，其知識非由外鑠也，乃自其本性中呈出之耳．愚者非不具有眞知識，特爲僞知識所迷．苟能撥開僞知識，則眞知識自見．是轉愚成智止在一撥一啟之間而已，極易事也．彼之問答法主在揭破僞知識，以顯揚眞知識；主在抵消各人互異之意見，以顯揚公共承認之眞理．是由矛盾中求統一，由雜多中求共同，由各別中求普遍．正猶今日科學之求永久不變之公理公式．學者謂當時所稱之 eidos 卽爲今日所謂法則 (law, formula) 良有以也．

蘇格拉地既必主張眞知識爲永久一如。常自同一，萬世不變，四海皆準，則必不能謂此種知識由官覺得之．何也？以官覺固各人不同，卽同一人亦前後相異．於是勢不能不分知識爲二種：一曰經驗上的知識；二曰非經驗上的知識．如吾人

從未目睹馬，則決不知有馬．是對於馬之知識由經驗而來也．目不見色，耳不聞聲，舌不嘗味，則吾人決不能知色有黃白，聲有鈍銳，味有甘苦．此種知識之因經驗而成，盡人知之，無待多述．至於尚有非經驗的知識，世人聞之必爲駭異．蘇格拉地則以「同」爲例而言之．例如吾謂此石同於彼石，然細驗之，此石果絕同於彼石乎，不能也．此石雖不能絕同於彼石，而吾人仍不妨有二者相同之念．則顯然可見吾人謂其相同非純由於目睹也．更詳言之，實際上初無有所謂同，而止有類似．例如吾今日見此石卽吾昨日所見之石，宜可謂同一矣．然而今日所見者其色澤，其形態未必與昨日所見完全符合而無絲毫差異．故以印象而言，固儼然爲二印象．謂此印象類似於彼印象則可．謂二印象絕同，必無是處．人之一切經驗不外乎印象．每一印象自成一種．則謂其間止有類似而無絕同，非過言也．今於印象上旣未示有絕同，而吾人乃竟有「同一」之觀念，此何由而來乎？蘇格拉地與柏拉圖一流皆以爲雖不能確指其自何而生，然要得而言之曰：非由於經驗．

於是吾人乃知蘇格拉地所謂知識迥異乎吾人普通之知識，乃指此非經驗的知識而言也。關於此點孛乃德（J. Burnet）教授謂彼係受畢泰過拉斯學派（Pythagoreans）之影響，似不爲無見。間嘗論之，此非經驗的知識其發於主觀也爲「良知」，其在於客觀也卽爲「天理」。此姑取中國理學之名詞以解釋之耳。實則西方思想與我國理學頗有相類處。蘇格拉地所謂知識，而其實卽不啻謂道理。程伊川謂有一物須有一物之理。是萬物之成也悉依其所以然之理。畢泰過拉斯派則以數之變化表現此理。夫萬物之所以爲萬物有其理，豈人之所以爲人獨不有其理耶？於是吾人可斷言曰人之所以爲人必亦有所以然之理。能審識此所以然之理方不虛此生，方足以爲人。若不審識之，則雖爲人直猶非人耳。蘇格拉地之意卽在此：在勸人努力於審識此所以爲人之理。此理之發現於各種情形之下也卽爲諸德，曰勇敢，曰虔敬，曰公正，曰謹敕；然其實則一而已，未嘗有多。故各別研究諸德，無當也；而宜潛探其背後之統一原理。此原理非他，卽所以使吾

人得足以爲人者是已．在近代之術語則曰「自我實現」(self-realization)．蘇格拉地首先發見此自我實現之爲重要．故吾以蘇格拉地爲道德哲學之始祖，

§十四．蘇格拉地所以爲道德哲學之始祖者其故有三．一曰不視德爲一種技能(dynamis, art)，而視爲一種了解(understanding)．於是道德乃完全異於品物，不可具有．以技能言，例如勇，有人以其勇施於拒敵，此正當行爲也；而有人則以其勇用於私鬬，此不正當行爲也．故凡技能皆能爲善用亦能爲惡用．換言之，卽必用之於善方爲善；用之於惡必卽爲惡；而非常自爲善也．譬如善泅水者固能從井救人，然亦能臨危苟免．斯則其爲善爲惡不在自身，乃視其用之如何耳．由是觀之，德決非技能．以德必常善而決不能用之於惡．德既非技能，則德之成也亦必決不若技能之以練習而得．我前已言之，據蘇格拉地之意，人無賢不肖，而但有迷悟．則德之成也不由於練習而乃由於覺悟．夫覺悟者知識上所有事也．故吾敢推蘇格拉地之主張而爲之說明曰：道德之建立止在於人生觀．詳言

之卽推彼之意，必以爲非先對於人生根本義諦有澈底了悟便不能有道德：縱有之，亦技能耳，不足爲眞正道德．凡此所言乃係以道德統頴於哲學．此吾所以認彼爲建立道德哲學之始祖之故也．

二曰蘇格拉地不視知識爲主觀印象，而乃視爲客觀條理．所謂知非攝取對象之影，實爲自己與條理相契合耳．殆與中國思想之所謂以身體道，以心契理者相似．然則所謂心，所謂身，所謂主觀，仍爲忘起分別，實則止一道而已，一理而已，一大我而已．以我與理合，以小已與大我合，則爲悟；以我與理分，以小已與大我分則爲迷．悟卽有道德；迷則陷於不道德？是故彼之道德論依據於人生觀，而彼之人生觀又依據於其宇宙論之形而上學．蓋彼以形而上學立人生根本，由人生根本始見道德也．吾嘗謂西洋之「哲學」不當譯爲哲學，而宜譯爲「理學」．以其通體所講所求不外乎一「理」字而已．希臘思想卽表示此種特徵．柏拉圖尤爲顯明．謂柏拉圖有所獨創，非似確論，其人必於大部分受蘇格拉地之教示

吾人因柏拉圖之所言，敢謂蘇格拉地必亦以形而上學爲其道德論之背境也．蘇格拉地以覺悟而說明道德，以理而說明人生．凡此皆足爲道德哲學立萬世不朽之基．謂彼爲此宗之鼻祖，不亦宜乎？

三曰蘇格拉地不僅以道德建立於形而上學上，而且於其反面復注重於實踐．彼之晚年甘受誣而死，不求枉法而生．其所行事足以代表其人生觀．蓋彼以爲人而旣了悟矣，則所行無不爲善．雖受誣而死無異於昭雪得生．世人必斤斤於此分別，非眞能順其良心而生活者也．良心之所告於人者並非僅爲主觀之所引爲善者，乃亦有不可不依從客觀者．特此依從客觀不可視爲橫逆．蘇格拉地所以坦然就死者並不以此種寃抑目爲奇禍．蓋彼心目中仍以爲人能就良心之所判斷而安之，雖禍亦爲福．故彼始終認德與福相一致．有德未有不獲福者也．雖有災危而不足禍之．比無他，本人不認其爲害耳．要之，彼之注重實踐卽在證明德與福之一致．其實卽爲旣了解人生眞諦，則自無往而不適．謂有德卽有

福，當作此解．是以蘇格拉地於此實有三大敎訓給予吾人．第一曰惟道德無革命．吾前曾言道德藉風俗而見而風俗有不合於道德者．此不合道德之風俗必有以改易之，斯方有道德之進化．質言之，卽道德之演進也卽在逐漸汰除不良風俗而同時增長善良風俗．顧不良風俗如何以去之，善良風俗如何以造之乎？是則曰決不能用革命方法．蓋道德必以自身爲表現．如蘇格拉地若不甘受誣被刑，勢必越獄以逃．此越獄之行爲就其本身言非道德也．是以不道德矯正不道德．不啻因他人加我以悖理行爲，我遂亦以自己之悖理行爲而爲之糾正焉．雖然，以自己之不道德又安能糾正他人之不道德耶！今之青年動輒以父母代定婚姻爲不然：或出之以私娶，或出之以逃婚．夫父母代定婚姻，固不爲合理．而所以矯正之者自身亦多可議．我玆舉此，非討論其事，不過引爲一例，以明其皆以不道德矯正不道德耳．而道德之進化決不在此．以風俗之不合道德，其加害於我也，我則亦以不道德抗之，斯爲橫決．以橫決而謀變更道德卽吾所謂採革命方法者

是也．以革命施於道德，道德之舊者固可被破壞，然決不足以建立新者以代之．蘇格拉地所以必尊重當時法律，服從當時習俗者，無他，乃正有見於此耳．彼嘗主張以德報不德，以德改易不德；以爲未聞能以不德糾正不德者也．其言卽正所以表示道德之改造止在自身之表現．以自己之言行表示道德方能改正他人之不道德．本於此義，彼乃有第二點之敎訓．第二曰惟道德無敎勸．彼初主張道德不可以傳授，後繼謂可以傳授．前後之言膚視之若相矛盾，而實則不然，仍有一貫之義．德固爲不可傳授，而可傳授者非德，乃關於人生根本義諦之理耳．明乎此，便有兩點可言者．一曰授人以德不若指示之以正當之人生觀．二曰對於各別諸德而爲單純勸奬者必爲無濟於事，由前言之，可謂無道德敎育而僅有哲學敎育．由後言之，惟有自身作則方足以言傳授．換言之，傳授道德不應以言敎，而應以身敎．古語云以言敎者訟；以身敎者從，卽謂此也．今以近世之言語表示之，卽道德止有自我實現，而無空洪敘述．今之國人輒以不道德責人，其結果不道德者

愈層出而無窮．此無他，乃由於不知自己實踐躬行，而徒以他人爲對象耳．由此復有第三點之教訓．第三曰惟道德爲自得．且自得卽不啻爲創造（creativity）吾前已言德非技能．蓋技能有一定之用處．如善泅水者得渡河；善射者得獵野畜．若夫德則初無一定之用處．惟其無一定之用處，故無所不用．特其用也非用以對外，非用以應物，乃純爲自得而已．故道德止在自得，而不在致用．其在吾國，語云心安理得，殆此之謂歟？蘇格拉地之一生行事卽所以表示此義．彼之一生，無在而不自得．其自得乃由於彼之創造．故彼之一生實爲幸福人生．至謂其被禍屈死者此俗人之見也．俗人置禍福之標準於外．外加以苦痛卽爲禍；外加以快樂則爲福．而自得於道德者，其標準不在外．乃一操之於自己創造之內界．其禍福之分止在能否心安理得．斷無自得而不爲福者也．彼以道德與幸福視爲一致，亦職是故耳．

此外尚有一附義可言者，卽蘇格拉他之視一切知識皆在對於人生了解之知

識之下．設汝於人生有眞了解，則汝所得之知識，不論大者爲治國之道術，小者爲土木之工藝，皆得有用．反之汝於人生不得正解，雖抱治國之道術亦必有害於國家．甚至於一技一能亦皆不能使其得所．柏拉圖所撰之蘇格拉地辯訴中有述此者，茲譯錄之如下：

『雅典人乎！（按此係蘇格拉地對於裁判官之稱呼，以其不配爲裁判官故僅呼之以同胞）此事之由來實因我有一種智．若問此智爲何種，吾應之曰卽人人可得之智耳．惟於此之限，吾固自信爲智；至於現吾所提及之諸人或具超乎此之智，則吾不能述，以我未嘗具有之也．其謂我具有之者，則爲謊言．雅典人乎！縱公等覺吾言誇大，亦乞勿卽阻止．所言者初非吾語．吾將使公等得一可信者爲證人，庶可驗我有智與否以及此智爲何？此證人卽且爾菲之神（按卽爲亞波羅 Apollo）是已．公等必知有查烈芬（Chaerephon）其人者，與吾早歲相識，亦公等之友，以其與公等同被放逐而又同歸還也．

其爲人，諒公等深知之，作事非常莽撞。彼嘗至日爾非，巡求神示其有更智於蘇格拉地者否？女巫則答曰無之。查烈芬今雖去世，其弟在此可證實其事。

吾曷爲而言此耶？乃將以告公等吾被惡名之由來耳。當吾聞此神示，卽自語曰：神其何指耶。此謎究何解耶？以吾自審固絲毫無智，乃竟被指爲最智者，果何故乎？然彼固神也，當不爲謊。於是籌思良久，竟得一法以決之。竊念苟能尋得一人其智較勝於我，挾以至神前曰神謂我爲最智，顧今則竟有一人更較我爲智。因此吾乃往就素有智名者之一人而叩問焉。其人爲在政治上者之一，姑隱其名；吾所得之結果則爲當吾與彼交譚，使吾不禁自思若人者雖衆認爲智，且自負爲尤智，而我實未見其有智……我退而自語曰：雖我與彼皆未有眞知，然吾究勝於彼，以彼不知而忝自謂知，我不知而不強謂知也。僅此一點，我差優於彼矣……嗣後吾更一一往察，非不知因此招怨之可懼，然究

以查驗神意爲要． 因自決定凡似有智之人悉往就而詢之，以尋神示之意．嗟乎！ 雅典人乎！ 吾敢立誓以眞實不飾之言告公等曰：吾之結果爲發見人之愈爲世所譽者適愈爲無知，而庸庸碌碌之徒轉爲較智． 我歷訪而周察焉，備嘗艱苦．最後竟見此神示不我欺． 當吾舍彼政界人後卽往就諸詩家……於是我取其手製之精品而轉詢其義，以爲彼等必有以教我矣． 殊不知此種詩句人人皆能解釋而彼撰者反不得其解． 於是吾乃知彼詩人之撰詩非出於知識，乃由於一時觸機，正猶卜巫，雖多妙語，而自且莫審其義． 且吾又發見詩人徒以其能詩遂自以爲所不知者亦知之． 吾乃又舍去而自忖我稍勝於彼與我之勝彼政界人同一理也． 最後我往就工藝家，因我自審於此道一無所知，而確悉彼等深諳之． 果不誤，彼等所知誠爲我所不知，於此彼等智於我矣． 惟吾察之，覺卽最良工匠亦與詩人彼同病焉，卽因其自身有一技，遂以爲其他諸事無所不知． 此則適足以蔽其智． 至此我乃因神示而轉有省曰：吾

其仍[illegible]故我，我既不具彼等之智，復不具彼等之不智乎，抑將並效之乎？ 吾自答曰以仍舊[illegible]爲宜． 此種考監致吾得有多數敵人，惡而且險；謗言紛起卽由於此． 而我被稱爲智亦由此來，緣聞者每因我指摘他人之無智，遂推想我必有智． 嗟乎，雅典人乎！ 實則惟神爲智；此神示所詔不啻謂人類之智寡甚． 固非言我，乃舉我名以示例耳． 其意殆曰：嗟爾人類！ 爾等中有自知其智無足重，如蘇格拉地者，斯爲最智』

說者謂此段之命意在啟發懷疑，矯正武斷，崇尚虛心． 著者以爲不盡然． 須知蘇格拉地固自信爲較智於一切人． 以一切人所得之知識，上焉者不過一種專門學術而已． 等而下之，則爲常識，爲意見，爲迷信，更無論已． 惟蘇格拉地獨對於人生之眞諦有所了悟． 則謂彼爲最智不亦當乎？ 夫所謂了解人生者卽知所以做人之道之謂也． 亞里斯多德謂道德學爲做人之學． 蓋必先使吾人成其爲人，然後方足與言成爲政治家，成爲詩翁，成爲工匠． 若夫人尙不成其爲人，縱成爲政

治家，詩翁，工匠，寧有何益？　世人不求先成為人，而逕求成為政治家，詩翁，工匠．宜乎為蘇格拉地所譏也．　蘇格拉地所高出於人人者無他：即先於做人上求成為人．雖然，此理自表面視之似屬尋常，而實則古往今來殊少有人眞見及於此．　此又蘇格拉地之所以為貴也．

總之，蘇格拉地之學說可以其一語以表示之，其言曰『未經思考之人生殊不值得生活』(O anexetestos bios ou biotos anthropo; An unexamined life is not worth living)．蓋謂人若不辨生活之為何，不研究人生之意義，而漫然貿然生活下去，殊為無謂．　吾人僅讀此一語亦足以想見其說之全也。

第二章　快樂論與功利論

第一節　快樂論

§十五．自蘇格拉地死後，關於道德問題尙有餘留未得解決者．例如蘇格拉地謂人生必有所向；此所向卽爲其人之善．顧人之所向爲何乎？其善爲何乎？在蘇格拉地僅云所向無不爲善．蓋以其爲善而始向之也．然而所向爲何，則未嘗有具體之說明．是所謂善仍不免墮於空論．於是繼蘇格拉地之學者悉羣起而注重於此問題．以爲吾人宜切實指陳人生之所向究爲何物；人之所引爲善者究爲何事．

解決此問題有本於自然主義者厥爲亞里斯戴布斯（Aristippus 435—350 B. C.）．其人卽快樂論之始祖也．彼以爲人生之所向卽爲快樂．故樂卽爲善；反之卽爲惡．於是人生之目的不外乎求樂而避苦．蓋以樂爲善而苦爲惡也．凡致人於快樂者皆爲善；凡致人於苦痛者皆爲惡．則善惡乃苦樂之別名，而所以

定善惡要視苦樂之如何耳．在學說上，斯爲快樂論（hedonism）．
此快樂論於初視之際似甚簡明．然細按之，何謂快樂者果何謂乎？因快樂之性質千別萬差，於是學者遂不能篤守其原義，而不能不有所修正．此所以其後又有伊璧鳩魯（Epicurus 341—270 B.C.）也．世人多以此派代表快樂論．實則伊璧鳩魯派之思想乃由德穆克里托（Democritus 460—357 B.C.）而出，初非繼承亞里斯戴布斯也．
亞里斯戴布斯據云爲蘇格拉地之弟子．吾今述其學說，並兼明其與蘇格拉地之關係．次節當再述伊璧鳩魯且以較釋其異同．

第二節　亞里斯戴布斯

§十六．亞里斯戴布斯之學說在今日猶存一鱗半爪者大抵賴狄吉尼萊第斯（Diogenes Laertius）與斯托歐斯（Stobaeus）以及散克托斯（Sextus Empiricus）等．茲不述其原文，而綜合其大意之要點如左：

一．彼主張惟感覺爲實在，凡感覺以外悉爲不可知．散克托斯述其言曰：彼以爲感覺爲是非之標準，惟此爲可知者，且不致導吾人於錯誤．至於感覺之原因（卽外物自身）則屬於不可知者，而謬妄亦悉由此出也．如吾人經驗一白色或一甜味，吾人可以言之確實，至於何以使吾感白或覺甘則不能言也．（Adversus Mathemaieos VII 191）．此其爲說殆與普洛他谷拉斯（Protagoras）主張人爲萬物之尺度者無異．無怪乎亞里斯多德直呼其人爲詭辯派也（Metaphysics III. 2.）．

二．彼主張感覺爲外物之運動加於吾人機體之結果．外物之運動有三種：一曰暴烈性之運動；二曰溫和性之運動；三曰不動．暴烈性運動之加於吾人身體也，所發之感覺爲苦痛．溫和性運動之加於吾人也所成之感覺爲快樂．至於不動則其所產者乃爲不苦不樂之中間狀態．此說謂外物之動致生吾人之感覺，遽視之似與前說謂感覺原因不可知者相矛

盾，而其實不然．蓋前說僅謂外物之本性不可知，至於其影響被於吾人則爲可知．其人於此顯然受德穆克立托之原子論之影響，以爲萬物率由原子與運動而成．不過彼不單詮運動而言運動之發爲感覺者耳．

三．彼主張人生之最高目的卽在希求此柔和性運動所產之快樂感覺而避免暴烈性運動所產之苦樂感覺．至於不苦不樂則非吾人所關心焉．以此之故，彼之主張遂有二特點如下：

A．一切快樂無性質上之分別．蓋快樂既爲運動被於吾人之結果，則當然無性質上之不同．以其所產者概同爲快樂，則此快樂在性質上決不異於彼快樂．因彼此兩快樂無性質上之分別，則人之求之也亦不必有所選擇，取此快樂正無異於取彼快樂也．

B．人之求快樂也當以現前所得者爲目的．此亦與前說相通，蓋快樂既無彼此種類性質之分，所求得者既皆同爲快樂，則凡當前可求者必皆

求之，不必放過．以放過此快樂而希求彼快樂，而彼快樂固未見較此爲更高更大也．於是卽成爲凡遇快樂當前者皆可求之．卽所謂有酒今日醉，與莫待無花空折枝者是已．

四．雖然彼亦知恣求快樂而反得苦痛．故彼主張須以吾人爲快樂之主宰者，而不爲快樂所主宰，換言之，卽須左右快樂而弗爲快樂所左右．斯托伯歐斯述其言曰：彼主張人得爲快樂之主宰者不在其控止而不享，乃在其享受而不盡．猶如對於一船或一馬，人得爲其主宰者不在置之不用，乃在用之而隨心所欲（Florilegium 17, 18）．是以萊第斯亦謂彼主張「考慮」爲最必要之德，以必由此乃可獲得快樂也．夫所謂考慮在希臘原字爲 phronesis，英語則以 prudence 譯之，似不甚切；間嘗論之，卽吾人所謂凡事必三思而後行是已．依此說則人之得樂免苦殆視其知識上之預見力與計算心而成正比例．卽預見力強而計算心確者，其於求

樂避苦也必可得最大量．否則必致求樂而反得苦．故據萊第斯述此種學派雖不承認凡智慧之人皆爲生活快樂，凡愚妄之輩皆爲生活苦痛，而謂大概則確係如此．可見彼等實主張快樂與智慧相關智慧高一分則快樂可多得一分也．

亞里斯戴布斯之學說大旨如此．茲爲清醒眉目起見，再爲其要點如下：

甲．彼主張人生有目的，換言之卽人之生活實有所追求．此說實得之於蘇格拉地．以蘇格拉地固主張人生必以一最高之善爲目標也．

乙．彼主張人生之目的爲求樂．至於無苦痛之狀態則非吾人所關心．故其求樂說不包括有求無苦之意在內．

丙．彼主張知識爲求樂之工具．知識之可貴不在其自身，而乃在其可使吾人得快樂．

丁．彼主張道德卽知識，故道德亦爲求樂之工具．道德卽知識之說本爲

蘇格拉地所主張，彼特採用之耳．依此說，殆謂吾人，何以必須行爲謹敕，何以必須對人公正，要不外爲自己求樂，以反是則使自己受苦耳．是以智者常樂而愚者常苦，有德者常樂而失德者常苦也．

§十七．亞里斯戴布斯嘗從蘇格拉地遊，固無人否認之．柏拉圖於菲獨（Phaedo 95）亦提及其人．且據萊第斯所述，渠爲第一獻納束修於蘇格拉地之人，而蘇格拉地則以其自身所有之靈兆之命而璧還焉．後世論者多謂蘇格拉地不慊於其所主張之快樂論．克散諾芬於其追憶錄中卽載有蘇格拉地駁斥彼之逸樂說，謂人當習苦乃得自主，而自主之人較奴役者爲樂云云（Xenophon, Memorabilia II. 1.）實則蘇格拉地之說亦有間接爲亞里斯戴布斯助力之處．茲更錄柏拉圖之普洛他谷拉斯以明之．

『普洛他谷拉斯乎，請見告究竟君亦如世人稱某種快樂之事爲惡，某種苦痛之事爲善乎？吾意蓋謂是否快樂之事不論其另有何結果而僅就快樂以言

不爲善，且是否苦痛之事不論其另有何結果而僅就苦痛以言不爲惡．蘇格拉地乎，吾不能作答如君發問之簡簡，謂凡快樂之事皆爲善，而凡苦痛之事皆爲惡．吾寧以爲作下列答語較爲妥當，不僅此次可用，此後終生亦可如是云云．卽曰：有若干快樂之事不爲善；有若干苦痛之事不爲惡；尙有若干則爲第三類卽非善亦非惡是已．

豈非君所謂快樂之事乃指其事含有快樂或產生快樂者乎？

誠然．

吾提出問題於君曰：是否僅就快樂以言，其事不爲善，蓋卽爲問是否快樂自其本身言之卽係不善之物．

蘇格拉地乎，請用君所常用之語，曰：容吾儕考量之．若考量有得，足證快樂與善爲同一，則吾儕當承認之；設其不然，則應再辯論．

※　※　※　※　※　※　※

設如世人再提前問曰：爲快樂所征服者，其爲事也，君等錫以何名乎？　吾之答語必係如此：卽曰其諦聽焉。普洛他谷拉斯與余將君等解釋之。　世人乎，君等豈不曰此種狀態見之於通常人爲飲食男女之享樂所征服時，其人雖明知其有害而猶爲之乎？　若輩必承認此說。　於是君與吾可再問之曰：以何理由君等謂其爲害乎？　豈非以其於此一時爲快樂或產生快樂而其後卽爲致貧苦與疾病之因，且有無數遺患乎？　設其於未來絕無此種任何遺患，而祇使吾人快樂，君等僅就其快樂而言亦得謂其爲惡乎？　普洛他谷拉斯乎，吾儕豈不可斷言彼等唯有答稱此種事之所以爲惡者不在其於此時之致感快樂，乃在其於未來之產生貧病乎？

世人必多作如此答語。

然則致疾病卽爲產生苦痛乎？　致貧困亦卽爲產生苦痛乎？　吾以爲世人又必承認此說。

「捲土重來」的機會。但是本文第二節內已略述靈魂論的進行上也遇有許多暗礁，大有「此路不通」之嘆。麥氏若要成立其所謂靈魂論，則不得不先作第一步工夫，以渡過種種暗礁。我們若要知道麥氏渡過暗礁的方法，則請讀本文的第四節。

四

本文第二節所述靈魂論進行上的障礙由於物理學的約有二種：（一）動的機械論，（二）物質能力不滅的原則；由於生物科學的約有七種：（一）皮質功能的分區，（二）大腦內反射模型的構造，（三）下意識的腦作用，（四）聯想心理學，（五）費希納爾人的心靈混合說，（六）達爾文的自然選擇說，（七）生物進化的連續。

神經功能的分區，或靈魂在神經系統內沒有相當的辦公處一層，麥獨孤以為非但不足以反對靈魂論，反足為靈魂論的主要的論據，不過這一層在述靈魂論的積極的根據時，再加以詳細的討論，此時可暫從略。

誠然．

然則世人乎，君等其亦猶如普洛他谷拉斯與吾所言者，而謂此種事之所以爲惡，其故僅在其必以苦痛終，致他種快樂盡爲其所掩奪乎？　若輩必亦承認此說乎？

世人必亦承認之．

復次謂吾二人又自其反面而叩於世人曰：君等非亦曾言善事爲苦痛乎？　例如體操，如軍役，以及炙割等醫療方法，非其事雖善而爲苦痛乎？　若輩能不承認此說乎？

若輩必承認之．

然則世人以爲此種事爲善乃因其於當時產生鉅痛與苦楚，抑因其於未來能致人於健康良好乎？　吾以爲若輩必認屬於後者．

誠然．

然則君等以爲此種所以稱爲善者在乎終於產生快樂而解免苦痛，於此以外抑尙有他種理由以爲標準乎，卽離苦樂，其尙有另外標準乎？　吾意世人必答以不能．

吾意亦然．

世人既以苦痛爲惡，快樂爲善，而於快樂亦稱爲惡者非止以其犧牲較自身更大之快樂，或以其遺有較其所含快樂爲大之苦痛乎？　此外若另有說，則若輩必能言之，顧乃不能．

吾意亦如此』（書中原頁三五一至三五四）

就此段觀之，似蘇格拉地視苦卽等於惡而樂卽等於善．　此卽所謂蘇格拉地之快樂論是也．　顧蘇格拉地非主張快樂論者，柏拉圖於菲立布斯（Phi eb:s）復有一節錄之如下：

『蘇格拉地　請容吾儕於快樂之生活與智慧之生活分別考量之．

普羅泰休斯　君言何謂耶?
蘇.　今假定快樂之生活中無智慧,而智慧之生活中無快樂.以其快樂之生活以快樂爲最高不必再須要智慧.智慧之生活亦然.
普.　誠然.
蘇.　然則君願度君之全生於享受最大快樂乎?
普.　當然吾願之.
蘇.　若君已得完全占有快樂,君其以爲尙須另外之物乎?
普.　誠爲不須.
蘇.　請思量之,究竟君是否不必須有智慧,辨別力以及計算心.
普.　吾何須哉!　吾有快樂則吾已有一切矣.
蘇.　君如此生活能享最大之樂以終生乎?
普.　何爲不能耶?

蘇．　設君不具有知識與記憶以及是非之辨別心，則第一．君卽不自知君所享者是快樂與否．以君旣無智慧勢必至此，然乎？

普．　誠然．

蘇．　且若君不具有記憶則君必不憶起君曾享受快樂，而現在所享之快樂於未來亦不能銘記；若君無辨別心則君於享受快樂之時必不辨是享受快樂；若君無計算心則君必不能計算未來所可享之快樂．於是君之生活．卽不復爲人之生活，將如昆蟲之生活．君其能另有說乎？

普．　吾誠不能．

蘇．　然則吾人尙願擇取此種生活乎？

普．　今此推論直使吾無言可說』（書中原頁二十一）

吾人於此可知蘇格拉地之快樂論非彼之主文，乃藉世人通說以明快樂在知識之下耳．若無知識，則快樂與否不能辨，一也；若無計算心，則今日快樂必遺明日

之苦痛，仍不能得最大之快樂，二也． 故其於普洛他谷拉斯復有言曰：

『世人乎，君等度一生祇有快樂而無苦痛，其以為滿足乎？ 若以為然者．則諦諦聽吾下列之言． 君等常言謂人雖明知惡事之為惡而猶復犯之乃由於為快樂所征服故也，是言也若上言而確則為不通矣． 此論之不通必更可顯見，設吾人不將苦樂與善惡四辭同時並用，而先用善惡次用苦樂． 如吾人言曰世人雖明知惡事之為惡而猶躬犯之． 有人叩吾人以何故者，則吾人必答曰？其人已為所征服． 問者必曰為何物所征服乎？ 於此吾人斷不能再答以為快樂所征服，以吾人既以善代快樂矣． 吾人唯有答之曰為善所征服耳． 問者必笑曰人明知惡事而猶犯之乃由於為善所征服，其為說抑何可笑耶！ 問者勢必再問曰豈非以善不足敵惡乎？ 吾人祇能承認之．……今請用苦樂二辭以代之言曰人明知苦痛之事而猶犯之乃因其為不能敵苦之快樂所征服． 然則所謂不相敵者舍指一方較大他方較小或一方較多他方較少而言

同果在苦樂以外耶？ 吾知其仍在苦樂以內也． 猶知善衡量之人將一切快樂與一切苦痛悉置於秤上，以其近者遠者加以秤量後，而告吾人以孰爲較多．倘君所衡量者爲快樂對於快樂則君必取其大者多者． 若爲苦痛對於苦痛，則又必取其小者少者． 假使所秤爲一方快樂而他方苦痛，則君必取快樂而超過苦痛者；若苦痛超過於快樂必不取焉．……今假定吾人所謂幸福卽在選擇苦樂之大小而爲之取舍，則恃以指導吾人生活者爲何物乎？ 豈非卽計算心乎？……於選擇中，有時取較多者，有時取較少者，於相較而得宜，不論其遠近，此種正確之選擇足爲生活之指導者果何物乎？ 豈非卽爲權衡之知識，能辨別過與不及者乎？』（原頁三五五至三五七）

於是吾人可知蘇格拉地之意在明知識在一切之上． 何謂知識在一切之上蓋卽謂卽快樂亦必倚靠知識而始存也． 夫快樂既倚知識而存，則人生之目乎？

的決不能僅爲快樂也明矣．今於不能自存之快樂，而謂人生所追求者惟此，豈非大矛盾也耶！

第三節　伊壁鳩魯

§十八．伊壁鳩魯之著述今尙有存者，故吾人得見其眞相．茲分二部分述之：一爲其道德學上之主張；另一則屬於哲學．而要之其思想幾完全由德穆克里托之說而出，殆非過言也．先請述其關於哲學部分如下．

一．伊壁鳩魯於認識論仍採取感覺論．彼以爲眞僞之標準唯訴諸知覺與印象．而推論不足信焉．一切知覺皆爲可靠，印象則爲過去之知覺．根據此理，故彼主張快樂與苦痛之感覺爲個人行爲趨避之標準．

二．彼於本體論（或卽自然哲學）則亦純取德穆克立托之說．不僅主張原子論，抑並主張機械論．彼以爲宇宙止爲原子與空間，無增無減，永久不變．無一物之起不出於自然原因．原子有量與重及形之不同，二者

體。卽是於物而悟本無。）不能於一切物而證虛寂。（虛寂與無，非二也。言其無形則曰無。言其冲遠而無擾動相則曰虛寂。虛寂與無，皆對指物之本體而言也。）這樣，便見有物，便見有物的動的相，卽已無法見眞理了。我們若是超脫世間情見，而唯眞理之求。將必悟到一切物，都不是實在的東西。世俗所見爲實在的物，只是一種虛假相。一切物，在實際上說，都是刹那刹那滅壞，刹那刹那變異，那有實在的物可得呢。據此說來，一切物既非是實在的。而世俗所見爲物之動，又如何解釋呢。須知。一切物雖不實在。而由刹那刹那，生滅相續，詐現相狀，宛爾推移，便見爲有物是在動着了。其實，物質既非實。動相自是虛假的。我們只承認萬物是依着變化不息的過程，而假爲之名。實際上無所謂物。更無所謂物之動。故汝欲以動，來證明一切物非是纔生卽滅。這正是世俗迷妄的見解，非我所許。

九，如汝計，一切物若纔生卽滅者，卽是刹那刹那頓變，不由積漸而至。然世共見，諸法，皆由積漸而至盛大。如太空之中，泰初只是元氣布濩，混沌未分。今此太陽系統，亦不知經幾許時刼，分化，凝結，而後呈此粲著之奇。又如生物的官品，也都是由簡單而趨複雜。足見一切物，都是由漸變得來。汝持此論，適以證成我的說法。須知。一切物若初起卽住，延持不滅者，便是一受其已成的定形，而無可復變了。更何所謂積漸而至盛大。唯其纔生卽滅，無有定形可守。所以說，諸物是刹那刹那頓變的。過去的東西，沒有存留到現在。現在的東西，亦決不會存留到未來。每一刹那頃，都是頓變。造化就是這樣的新新不住。可謂奇怪極矣。然而諸物刹那刹那頓變，才得積漸而至盛大。因爲前刹那物，纔起卽滅。後刹那的物，緊接着前滅的物而續起，必較爲增進些。譬如河流。前流方滅，後流續前而起者益見浩大。凡物生滅滅生而不已。所以進進益盛。（進進張橫渠語）假若初起便住，卽已守其定形，何由漸至盛大。由此，應知，所謂一切物的漸變，確是基於刹那刹那的頓變，而後形見出來的。王陽明先生說，天地之化，合是有個漸的意思。這話是不錯的。但不要忽略，若非刹那刹那頓變，也無漸變可說了。朱子說，天地山川，非積小以高大也。（中庸章句）這是站在頓變的觀點上說。可謂深於知化。有人言。凡物不必捨故，而可以隨時添上新的東西。如過去的物事，點點滴滴的集累起來，持

之間且有吸力。一切物皆爲原子所構成。乃至吾人之心卽所謂靈魂者，亦爲一種精巧原子所構成，故仍爲物質的也。殆猶空氣與火者然。總之，彼於自然哲學固完全爲唯物論也。

三．彼雖亦承認神之存在，而彼則以爲神直無與於人事，故人但可敬神而不必畏神也。

伊壁鳩魯之自然哲學大都見之於其致希羅陀託斯書(Letter to Herodotus 見 Diogenes Laertius, X, 36) 茲不詳述。今請述其倫理學學說。

§十九．伊壁鳩魯雖亦竭力主張人生之目的爲快樂，然其與亞里斯藪布斯有顯然不同之處，列之如次：

一．伊壁鳩魯所謂快樂非指感覺上之快樂而言。彼於致米奴扣斯書(Letter to Menoeceus) 中曰：『吾謂快樂爲目的者非謂感覺上之快樂…乃謂身體上無痛苦與精神上無煩惱也。致快樂生活者決非豪飲饕飱，男

女戀愛，侈奢浮華等．而寧爲冷靜之推理，以明一切舉止之當否，且得破除擾亂心神之迷信．是以考慮爲最必要．其他諸德皆由此而出．蓋吾人決不能得一快樂生活而不具有考慮，榮耀，正直者，以此諸德與快樂生活生長爲一，不可分也．』是彼所主張之快樂並非肉體上之享樂，乃實爲精神上之安適．此點與亞里斯戴布斯不同．蓋亞里斯戴布斯以爲快樂無種類之分別故精神上之快樂無異於肉體上之快樂．人之求之也亦不必置目前所得之肉體快樂而犧牲之，專求將來之精神快樂．伊壁鳩魯不然，乃以爲肉體快樂不足爲快樂，且常致人於痛苦．故求快樂卽當爲求精神上之安適．此爲二人不同處之一．

二．亞里斯戴布斯於快樂不謂有種類之別，凡當前可求者皆不必放過；而伊壁鳩魯則於快樂謂有種類之別，遂主張不當以目前所得之較小快樂而易他日可致之較大快樂．是亞里斯戴布斯之快樂論注重目前，而伊壁

三. 鳩魯之快樂論則統計一生. 此爲不同點之二.

亞里斯戴布斯既以運動說明快感,則於不動卽不苦不樂之中間狀態者自視爲人所不置念者;而伊壁鳩魯不然,以爲快樂既在免除騷擾,則靜止自亦在快樂範圍以內. 故在亞里斯戴布斯,不苦不樂非人所求,而在伊壁鳩魯則此不苦卽爲眞樂,乃正人之所求. 是亞里斯戴布斯以爲惟由於動乃得有樂,而伊壁鳩魯以爲惟由於靜始得眞樂. 此乃不同之點三.

四. 亞里斯戴布斯既求樂於動,則推論所及,勢必不能謂吾人必須抑止慾望;而伊壁鳩魯不然,既主張眞樂惟在心之安怡則當然必主張控制擾亂精神安適之雜慾. 此種狀態在彼名之曰 ataraxia,正與德穆克里托之 euthymia 相同,其在中國言語,當爲「怡靜」. 彼於慾求遂謂有自然而且必須者,有自然而非必須者,有非自然而且非必須者. 自然而且必須者無法剷除之固也;自然而非必須者卽可控制之,至於非自然而且非

必須者更可全去之．英國希克斯(R. D. Hicks)爲之說曰：『慾望起於希求，求而不得遂致痛苦．當吾發爲行動以求滿足，固爲求所以解除此種痛苦；然而停止希求亦足使精神免於不安；此則與積極快樂不同也．經驗所示者卽爲繼續不斷發生希求與設法滿足希求，而又誘起希求．然此種循環起伏必終趨於一靜止狀態，於此無希求無慾望亦無引誘．故此種起伏爲過渡狀態，而其目的則在所達到之平衡安靖．前者可喻之爲被怒風所激動之海水，後者則其風平浪靜時也．故舍此種身體無痛苦精神不擾亂之中性狀態以外實不能再進．若再求新快樂必再起新慾望，於是必又墮入於前此起伏之循環中矣．蓋避免此循環惟有一法，曰靜止於此種中性狀態是已』(Stoic and Epicurean P. 165—1).

由是觀之，伊壁鳩魯之求樂法不在縱慾而在制慾．使慾念不起則心乃得平靜坦然，此殆吾中國人所謂心如止水者是也．此爲不同點之四．

五. 亞里斯戴布斯雖亦知今日享樂過度足爲他日受苦之原因,然彼不認凡有節制有智慧之人卽爲生活快樂之人. 故其謂有德有智之人大概可得快樂生活而非盡然也. 伊壁鳩魯則進一步,以爲凡有智有德之人無不爲快樂生活者,凡愚妄之人無不爲生活痛苦者. 於是在伊壁鳩魯,智慧與道德之功用乃更較爲强且其視考慮亦更爲較重大矣. 此爲不同點之五.

§二十. 兩人學說不同之要點既如上述,則次須一言其相同之處:

甲. 兩人同主張善惡之標準以本人之苦樂而定. 例如我爲一惡事,其事之所以爲惡者不在有惡影響及於人羣,致社會於不利,而止在我今雖得樂,乃遺將來以大苦,蒙不利者仍爲我. 此則苦樂卽完全等於善惡,而所以決定之者又復止在本人之生活.

乙. 兩人同主張道德爲後起之物,非人所固有者;殆似醫藥,必先有疾病,而

後始發明醫藥也． 醫藥爲治疾病之工具；道德則爲求幸福之工具，其爲工具一也．

丙． 兩人同主張道德卽爲知識． 知識高者對於趨樂避苦之道知之甚悉，對於將來之苦樂孰多孰少，計算之甚精確，此種人之行爲卽爲合乎道德之行爲，而其人亦卽爲有德者也． 惟亞里斯戴布斯尚不若伊壁鳩魯之極端． 在伊壁鳩魯則以爲知識與快樂爲正比例：知識充足一分則其得快樂也確實一分．

就此三點而言，第一點以自我爲主體，可稱之曰爲我主義；第二點以道德視同醫藥，可稱之曰工具主義；第三點則爲唯智主義．

§二十一． 今更請一言伊壁鳩魯之所謂「智人」(The Wise Man) 者．其條件如下：

一．所謂智人者必不畏神，必不有迷信．

按伊壁鳩魯所以主張機械性之宇宙觀者卽在破除對於神之畏念；特不畏神非謂神爲無有也，乃謂有神但不爲人禍，不必畏耳。

二　智人必不畏死。

按伊壁鳩魯以爲死實無與於吾人，蓋有吾人者以其生也，而死則感覺消失，感覺既失則不復有吾人矣。既不有吾人，則死之爲苦爲樂全屬不知，安得謂死爲苦痛耶？

三．智人必不仇視人，嫉視人，蔑視人。

四．智人必能自治。

五．智人雖感情較敏而必不使擾亂其理智。

六．智人雖在困中而必亦常樂。

七．智人必不責罰僕役而反憐惜之。

八．智人必禁自己，不使隳於戀愛。智人必不恣男女之慾。

九．智人必不結婚，且必不擔負家庭畏受累也．（但有時亦可結婚．）
十．智人必不參與政治，不願自身成爲治者．
十一．智人必僅以交友爲娛樂．
按伊壁鳩魯之意以爲人人自主，彼此結合純出於自利之計算．惟交友爲互相有益，故智人値得爲之．他如任公職或立家庭則僅有擔負而已，智人不願受此累也．
十二．智人雖至失明而亦必不自棄其生命．
十三．智人可取財但必以其智．
十四．智人必常保令名而不使墮．
總之，伊壁鳩魯之快樂論以心神坦然爲主旨．凡宗教上神鬼之道足以使人畏懼而擾亂其心者務去之．凡傳說妄念可致人引爲危懼以擾亂其心者亦務去之．凡習慣風俗足以使人受累而致心神不安者亦務去之．故其言曰：「正直之

人享受精神之坦適，不正直者其心神充滿不寧.』 又曰：『心神坦然者不怨己，不尤人.』 而彼之不主張結婚與生子女者，亦正以此種事足以擾亂平坦之心神也.

彼之主福不可參與政治者亦以此等事若集於一身勢必犧牲靜坦之眞樂也.顧彼之所以如此主張者其背境不啻謂個體之人乃獨立自主者，一切社會與國家皆爲人之自由結合， 人以其有利於己也乃從事於結合，否則不必爲焉. 彼因此主張惟朋友爲値得結合，以朋友可使我得樂故耳. 是彼於此可稱之曰無政府主義者，換言之，卽以爲政治可不必要者也. 彼之此說與克散諾芬所記亞里斯戴布斯之主張殆相類. 亞里斯戴布斯亦不願犧牲個人快樂而從事於從政，以爲從政反使身體受拘束也. 然伊壁鳩魯之主要點仍在精神之不起紛擾，故其與亞里斯戴布斯不同之點以此爲最. 至於彼何以如此，似有見亞里斯戴布斯學派中之希格西亞斯 (Hegesias). 據萊第斯所述，希格西亞斯以爲人生多苦痛，於身體於精神皆然，故眞樂實爲不可求得， 幸福既不能實現，則生活之道將唯有在於免苦而

已．彼以爲無天賦之樂事，舉凡門第，財產，名譽皆爲不足爲快樂之資．甚至於生命亦無價值．故愚者視生命爲至寶，智者則視之爲無足重輕也．智者之生活唯以理智爲指導，不憑信感覺，止求避免痛苦，卽可矣．蓋以快樂不可得而求也．於是人生之目的由求樂一轉而爲避苦．須知求樂爲積極方面之事而避苦爲消極方面之事．伊壁鳩魯似卽以消極爲積極，謂無苦卽爲樂，以無苦必爲安靜，而安靜卽眞樂也．由是觀之，吾人可名亞里斯薮布斯爲積極爲我的快樂論者（positive egoistic hedonist），而伊壁鳩魯爲消極爲我的快樂論者（negative egoistic hedonist）．至於何以由積極而變爲消極，仍不外乎有見於積極快樂之無法必得．學者倘能洞見此點必可恍然憬悟於伊壁鳩魯之所以止以心神安靜爲快樂也．

雖然無論爲肉體之樂抑爲精神之樂，其所享受者必爲本人．而決不能兼及他人．就此點言之，故二派皆屬於爲我主義，而非主張利人者．然而做人之道止求

有利於一己必不可通。於是快樂論至此，不能不變其內容。此卽後世功利論所由出焉。

第四節　功利論

§二十二．希臘思想爲西洋思想之泉淵。雖中古時代爲希伯來思想所掩蔽，然至近世又復重出。近世初期之思想雖重常識，重經驗，似有獨標異幟之勢而究其實際，終不能脫希臘思想之窠臼。惟在道德問題上似稍有轉向。蓋希臘時代之倫理思想無論其爲利己主義抑爲利人主義，無論其爲快樂主義抑爲克慾主義，而要以個人爲本位而講究所以做人之道。降至近世則本位不在個人而稍稍變爲社會矣。其所講究者多以社會爲本位而討論個人如何以處於此社會中始爲相宜。此種區別初非極著，然其精神則頗有差異。前者於思想上以個人爲先，後者則先假設有社會。故以快樂論言，注重於個人者第言本人之快樂足矣，各人自求其快樂又何必慮他人之不得快樂耶？注重於社會者則以爲必使我之快樂

不背於一社會公共之快樂，始足爲眞快樂．可見二者在精神頗有分別也．快樂主義傳至近世勢不能不受此社會本位之思潮之影響．於是功利論（Utilitarianism）乃代之而興．

功利論者非他，乃人我兼利之快樂論耳．今請一述霍布士（Hobbes 1588—1679）之學說藉明此變化之由．

霍布士於宇宙論主張機械觀；於知識論採取感覺主義；凡此固與伊壁鳩魯立於相同地位者也．彼於道德論則以爲人之動機唯有一，曰利己是已．故曰利己者人之天性也．彼有名言曰人之相遇也如狠．蓋謂人相食如野獸所爲也．而野獸之狀態正郎爲人類本性之寫眞．惟人之所以異於野獸者能知此種相爭之狀態決不能延長而不變．何也？彼此勢均力敵．我欲制汝，汝欲食我，兩俱不得逞．於是不得不變計．而謀有以互讓，有以協力．至此乃成所謂社會．質言之，社會者非由人類之有同情心而成，乃止爲人類利己心之變相耳．禽獸所不及人

者卽在其利己心以逕直出之，不若人之能多方變化也．準此以言，霍布士於道德問題，必曰：人生而無道德者也．道德猶如衣具．人之初生必爲赤裸．後因禦寒，不得已乃創衣具．道德亦然．道德者不得已而始有之之物也．是在霍布士，所謂社會，所謂法律，所謂政治，所謂道德，要不過一種方便而已．惟此利己動機爲人類之眞正天性．由此以言道德，雖其起也由於互讓，由於變更利己之道，然其根本究不能截然與利己心相反．故霍布士不承認有純粹的利他心與利他行爲；彼以爲一切利他行爲要皆爲間接的利己．於是彼之所謂善惡乃仍歸於快樂論：以爲凡可以致人於快樂者皆爲善，反之爲惡．雖然，斯說也若與前說合觀之，必見其有異．蓋彼於其初也，謂凡可以得快樂者卽爲善，是善卽同於快樂，迨其繼則又謂人不可逕直以求樂，必互相犧牲各自一部分之私利，相約以成社會，始能眞貫澈其目的．果爾不啻謂逕直求樂亦不可爲善也．可見樂與善並不同其範圍．盲然自利，固以求樂；雖樂而非善．利人用以利己，其所得樂，方足爲善．由是觀之，霍布士

以個人主義始，而以社會主義終．以快樂論始，而以功利論終．吾之述此初無他意，不過欲藉此以表明凡爲快樂論者無不於不知不覺中趨歸於功利論也．謂快樂論不足以自立固可；謂功利論與快樂論有必然之關係亦無不可．

霍布士之說太抹煞人類之利他情緒，爲後來學者所不滿．乃於思想上激起反動．如寇伯朗（Cumberland 1632—1718），如柯德渥斯（R. Cudworth 1617—1688），如洛克（J. Locke 1632—1704），皆設法修改其說，或加以駁正．而要之，不外乎以利他主義糾正利己主義，以人羣本位糾正個人本位，以克己論糾正縱欲說是已．故吾以爲快樂論與克己論相調和，遂生功利論．詳言之，卽快樂論在勢不能不認克己論中有顚撲不破之眞理．於是吸收此種眞理以就其本來之主張，乃成所謂功利論．功利論之代表以邊沁（J. Bentham 1748—1842）爲主．而彌兒（J. S. Mill 1806—1873）修正之．本書卽述此二人而殿以席其維克（H. Sidgwick 1838—1900）之說．

第五節　邊沁

§二十三．今請述邊沁之說．邊沁首先從事於快樂與苦痛之分類．渠以爲吾人之感覺其中有引吾人注意者，亦有不引起注意者．今茲所言者乃引起吾人注意之快感或不快感耳．而快感亦可分爲二類，曰單簡者；曰複雜者．單簡者由一種快樂而成；複雜者則由數種快樂組合而成．甚者且有快樂與苦痛混合而成者．今於單簡之快樂卽單純快樂，可分爲十五種，曰官感之樂如味官覺，嗅官覺，視官覺，聽官覺與觸官覺等之樂；富有之樂；技巧之樂；交友之樂；名譽之樂；權力之樂；敬神之樂；仁慈之樂；殘忍之樂；知識之樂；記憶之樂；想像之樂；希望之樂；聯想之樂；解免之樂．凡此謂爲快樂之種類毋寧謂爲快樂原因之種類．於苦痛亦復可分爲十一，曰：缺乏之苦，於其中又可爲未滿欲之苦與失望之苦以及追悔之苦；官覺之苦如饑渴，以及過冷過熱與疲乏等；拙劣之苦；被敵遇之苦；不名譽之苦；畏神之苦；惻憶之苦；惡意之苦；記憶之苦；想像之苦；畏懼之苦等．邊沁更謂苦樂又分爲二類，曰涉

及他人者與完全屬於自己者。邊沁又復立四種「制裁」(sanctions) 按此字係謂引人遵循而行之義) 以說明快樂與苦痛可以由之而起。第一曰自然之制裁;謂不由人力神力之干涉,任物理之自然運行而生苦樂也。第二曰政治之制裁,謂以政治權力發爲賞罰而生苦樂也。第三曰道德之制裁,亦曰普通制裁,謂由輿論之毀譽而生苦樂也。第四曰宗教之制裁,謂以神之力加賞罰於現世而生苦樂也。凡此皆爲苦樂所從出,換言之卽所以左右苦樂者也。於此吾人有必須注意者:(一)快樂與苦痛或所以產生快樂與苦痛之原因有種類可分;(二)苦樂之所從出有可以左右之者。於此兩點乃有一主要涵義曰設快樂與苦痛而僅爲主觀感情狀態則必不克致此。今欲其致此則必使苦樂由主觀的存在一變而爲客觀的存在。蓋若苦樂而不爲客觀的存在,則決不能分類,亦決無法左右之。故邊沁所言之要點乃在謂我之所樂必卽爲汝之所樂;汝之所苦必卽爲我之所苦。孔子所謂『己所不欲勿施於人』者其背後卽假定人與己有共同之好惡。假如爾我

人己之間苦樂好惡絕不共同，則我之所樂安知非卽汝之所苦耶；己之所不欲安知非卽爲人之所大欲耶？　於此可見邊沁立說之前提卽在承認有此共同之苦樂．例如今有一事焉，或一境遇焉，甲遇之，或爲之覺快樂；乙遇之或爲之亦然，推而至於丙丁等等，莫不皆然．　此事此境乃可謂爲產生快樂之原因．　假如此事，在甲爲之而快樂，在乙爲之而苦痛，在丙爲之而快樂，在丁爲之而不快樂不苦痛．　則必感困難．　雖然亦未嘗不可取統計之法：以其結果而謂此事得快樂較多，苦痛較少．　但無論以統計定之，抑以獨斷定之，然而要爲可以尋得苦樂之客觀的存在，則一也．顧苦樂果有客觀的所對 (objective counterpart) 與否容下文討論，而邊沁之最大貢獻在於此點則似可斷言矣．

§二十四．　邊沁復以爲苦樂可以計算，其計算之標準定有七種，如下：

甲．　單就一種快樂或苦痛言，有四種標準曰：

第一，快樂之强度．（卽强弱）

第二，快樂之經久（卽久暫）.
第三，快樂之確實（卽確否）.
第四，快樂之距期（卽遠近）.

乙. 就一種苦樂與他種苦樂之關係言，有二種標準曰:
第五，快樂之相生與否.
第六，快樂之純粹與否.

丙. 我之快樂亦得及於他人，故又有標準曰:
第七，快樂之範圍（卽廣狹）.

請稍加以說明. 如吾人聽音樂至於手舞足蹈，以較平日閒譚，則其爲樂也顯有强弱之分. 於苦痛亦然. 如皮膚被創，其痛也微；神經腐爛，其痛也鉅. 卽二苦痛有强弱之不同. 又如吾人遊覽山水，其爲快樂也在時間上較久；而食美味，其爲快樂僅在食之之時，爲時甚暫也. 至於快樂之確否亦可依此推知，無待舉例矣.

總之，此三標準爲一類，皆關於現在快樂者也。　第四標準之快樂近遠實另爲一類。蓋所詮者非現在快樂乃未來快樂。　對於快樂之將來而預計之，是謂快樂之屆期。

按邊沁之意以爲人無不當前對於快樂欲取其最大者。　夫人既不捨當前最大之快樂則必欲常得快樂也明矣。　既欲常得快樂卽不欲有不快樂之時。　以此之故，其對於未來快樂必擇其最近者。　此無他不過希望最近之未來得快樂，次近之未來亦或可仍得快樂耳。　蓋屬於未來者愈遠則愈不固定，愈有變化之可能性。吾人斷不可犧牲明日可以操左劵之快樂而易取後日毫無把握之快樂。　此非謂後日之乙快樂不如明日之甲快樂，乃謂吾人不妨先取明日之甲快樂，安知至明日後不再有方法以取得後日之乙快樂耶：　是以關於未來快樂不可不計算其屆期之近遠。　惟此似須與前三標準合併計算。　卽明日之甲快樂不確切不强不久則不如後日之乙快樂確切復强久也。

至於第五標準快樂相生與否係指一快樂產生後得引起其他快樂。　如身體

健壯之快樂，得此快樂時卽可更從而產生其他快樂——例如多工作而不感疲乏；多行動而不覺勞苦；胃納常佳而未嘗不可忍饑；睡眠常穩而未嘗不可縮短．惟著者以爲於此當復有多寡之分．譬如甲快樂引起乙丙二種快樂；子快樂則引起丑寅卯三種快樂．且其所引起者更必有同時與繼續之別．例如甲快樂引起乙丙二快樂，此二快樂同時並起．而子快樂則先引起丑快樂，由丑快樂更及於寅快樂．是前者爲同時。後者爲繼續也．此單就快樂而言，然苦痛亦如此．第六標準所謂快樂之純粹與否乃謂快樂相生中是否夾有苦痛．例如甲快樂而起焉，其中實含有乙苦痛．是其間夾雜有苦痛，故爲不純粹．若夫純粹之快樂卽爲不夾雜有苦痛於其中者．純粹之苦痛亦然，卽不夾雜快樂者也．

凡此皆就一人而言，至於涉及他人，則又當視所涉及者之多寡．例如某甲發爲一行爲，某甲自身固受快樂，而其快樂且可被及於某乙與某丙．穆亞（G. E. Moore）曰：『吾人皆知吾人許多行動不僅致使吾人自身快樂與苦痛，且亦致使他

人亦然，有時更致使禽獸亦及焉．　則吾人行動之結果不當僅計及此比較直接者，而於間接者遼遠者亦當視爲同樣重要，或且過之．　蓋欲於此一行動所產生之苦樂而得完全之總量則必將其結果不論遠近，直接間接，皆須一律算入；且必將所有生物能感受苦樂於此行爲者悉數算入不僅吾人自己，不僅吾儕同輩，必須兼及此宇宙中之一切生物而爲此行動所影響及之者．』　穆亞之言甚是；吾以爲此點又當分爲二曰：時間上之廣狹與空間上之廣狹．　後者如甲發爲一行動，受快樂者於甲自身以外有乙丙．　前者不然．　如甲發爲一行動，其行動終了若干年以後而尚可使乙丙受快樂．　以實事爲例，如名畫家之繪畫．　其人逝世數十年或數百年，而後人見之者依然起快感．　若將時間與空間合算則勢必至於複雜到極度．　此又吾人不可不知者也．

邊沁爲便於使人記憶起見，復撰有一詩曰：

強，久，確與速，

純粹及連續，
凡此諸標準，
皆見於苦樂．
若汝爲一己，
求樂依此則．
設屬於公共，
樂應廣被及．
無論汝若何，
苦痛宜避絕．
倘苦不可避，
務限少數者．

（原文 Intense, long, certain, speedy, fruitful, pure,

Such marks in pleasure and in pain endure.
Such pleasures seek, if private be thy end:
If it be public wide let them extend.
Such pain avoid, whichever be thy view.
If pain must come, let them extend to few.)

吾人根據此義當有下列各點：

一．兩快樂於此，設若一强一弱，則吾人應取其强者而棄其弱者；
兩苦痛於此，設若一强一弱，則吾人應取其弱者而棄其强者．

二．兩快樂於此，設若一久一暫，則吾人應取其久者而棄其暫者；
兩苦痛於此，設若一久一暫，則吾人應取其暫者而棄其久者．

三．兩快樂於此，設若一確切一否，則吾人應取其確切者而棄其否者；
兩苦痛於此，設若一確切一否，則吾人應取其否者而棄其確切者．

四．兩快樂於此，設其將屆也一速一遲，則吾人應取其速者而棄其遲者；兩苦痛於此，設其將屆也一速一遲，則吾人應取其遲者而棄其速者．

五．兩快樂於此，設一相生一不相生，則吾人應取其相生者而棄其不相生者；兩苦痛於此，設一相生一不相生，則吾人應取其不相生者而棄其相生者．

六．兩快樂於此，一純粹一不純粹則吾人應取其純粹者而棄其不純粹者．兩苦痛於此，一純粹一不純粹則吾人應取其不純粹者而棄其純粹者．

七．兩快樂於此，一及於他人一否則吾人應取其及於他人者而棄其否者．兩快樂於此，一及於他人甚衆一及於他人甚少，則吾人應取其及於多人者而棄其及於少數者，兩苦痛於此，一及於人甚衆一及於人甚少，則吾人應取其及於人較少者而棄其及於人較衆者．

以上僅就七標準而各別言之，顧著者以爲此七標準必須合併使用．其結果

勢必如下：

（甲）

一．兩快樂於此，一强而不久，一强而且久，則吾人應取其强而且久者．

二．兩快樂於此，一强而不相生，一强而且相生，則吾人應取强而且相生者．

三．兩快樂於此，一强而不純粹，一强而純粹，則吾人應取强而純粹者．

四．兩快樂於此，一强而不及於他人，一强而及於他人，則吾人應取强而及於他人者．

五．兩快樂於此，一强而及於他人甚少，一强而及於他人較衆，則吾人應取其强而及於他人較衆者．

（乙）

一．兩快樂於此，一久而不相生，一久而相生，則應取其久而相生者．

二．兩快樂於此，一久而不純粹，一久而純粹，則應取其久而純粹者．

三. 兩快樂於此，一久而不及於他人，一久而及於他人則應取其久而及於他人者. 於及於他人者中尤宜取其及人比較上最廣者.

(丙)

一. 兩快樂於此，一確而不久一確而久，則應取其確而久者.

二. 兩快樂於此，一確而不相生，一確而相生，則應取其確而相生者.

三. 兩快樂於此，一確而不純粹，一確而純粹則應取其確而純粹者.

四. 兩快樂於此，一確而不及於他人，一確而及於他人則應取確而及於他人者，尤應取其及人比較上最衆者.

(丁)

一. 未來之兩快樂於此，一知其近而不强，一知其近且强，則務取後者.

二. 未來之兩快樂於此，一知其近而未必久，一知其近且甚久，則務取後者.

三. 未來之兩快樂於此，一知其近而不相生，一知其近而相生，則務取後者.

四．未來之兩快樂於此，一知其近而不純粹，一知其近而且粹純則務取後者．

五．未來之兩快樂於此，一知其近而不及於他人，一知其近而及於他人，務取後者，且須取其及人比較上最衆者．

（戊）

一．兩快樂於此，一相生而不純粹，一相生而又純粹，則務取後者．

二．兩快樂於此，一相生而不及於他人，一相生而復及於他[illegible]，則務取後者，且應取其及人比較上最衆者．

（己）

一．兩快樂於此，一純粹而不及於他人，一純粹而及於他人，則務取後者，且宜擇取其及人比較上最衆者．

（庚）

一．兩快樂於此，一强且久而不相生，一强且久而復相生，則應取後者．

二. 兩快樂於此，一强且久復相生而不純粹，一强且久復相生又爲純粹，則應取後者.

三. 兩快樂於此，一强矣久矣相生矣純粹矣而不及於他人，一則及於他人則應取後者，且須視其及人之多寡而取其及人之最多者.

上列者不過舉例而已，尚非其全. 但有可言者卽任何一快樂，其合乎七標準者爲最可取；其合乎六標準者次之；合乎五標準者又次之；合乎四標準者更次之；合乎三標準者更復次之；合乎二標準者更又次之；合乎一標準者爲最下；至於不合者則直須棄之矣， 如此則利他或兼利乃始終在利己之上. 故邊沁謂一羣之樂利總額卽以各個之人數而乘各人快樂之數量便可得之. (The total value of the stock of pleasure belonging to the whole comunity is to be obtained by multiplying the number expressing the value of it as respecting any one person, by number expressing the multitude of such individuals) 蓋不嘗謂一人之快樂

除去其獨享者以外大部分仍爲共享者．而此共享之快樂苟有增加則全社會必同蒙其影響．是以人之利己分爲二曰兼利的利己；曰獨利的利己．除獨利的利己應愈減少愈妙以外，而於兼利的利己不妨愈使其發揮擴大．誠以一人而能增加其兼利的利己之量度，則同時全社會必即因此而增長其幸福也．功利主義之精髓大抵在此．

§二十五．邊沁之說已解釋殆盡，惟尚餘一二要點須爲追加聲明．一曰邊沁此說不僅在爲個人行爲之標準，實兼爲社會制定其組織之規矩．個人行爲固可依此種計算方法，以求得最大量之快樂．而社會之組織亦必依此種計算法務使其中之人，得最大量之快樂者居最大多數而後可．至於現在社會，其組織不符合於此原則者則應準此而改造．邊沁所謂四種制裁，第一與第四皆非人力所能左右，當可存而不論，第二與第三即爲屬於社會組織而關乎人之苦樂者．故邊沁之意乃在改造社會；質言之，即志在使社會由其立法程序而達到最大多數最高幸

福之目的．此則邊沁倫理學之懸鵠也．足見邊沁亦步亞里斯多德之後塵，以爲倫理學與政治學不可分離，特邊沁不稱曰政治學而名曰立法之學耳．蓋苟社會不改良，則在此不良社會中之各個人其快樂必皆不能高至最大量．誠以各個人自求快樂，往往有一人能力所不勝者，以集合之力而求之較爲簡捷且强有力．故造成良好社會卽無異於各個人之自求快樂也．於是邊沁之問題乃一轉而爲社會改良之問題．蓋邊沁所設立之標準不僅爲個人行動之塗徑乃實爲社會改造之原則．果爾則其所言可謂大部分已越出倫理學範圍以外，吾人既討論倫理學當將所越出者暫置不論．

二曰邊沁之旨在明人之行爲，其爲善爲惡，概與其動機無關．惟通常吾人所謂動機係英字 motive 譯語，邊沁於此以外復有 disposition 一字．此字可譯爲「志向」．邊沁謂行爲之結果與志向無關，此處所謂志向卽等於吾人所謂之「動機」．至於動機，邊沁復別有所詮，以爲仍不外乎苦樂；其爲樂則求有以永之；其

極苦則欲有以止之，如是而已．故其自身無善惡之可言．邊沁於志向更為舉例以明之．如製麵包者售其麵包於饑餓之人，一事也；有人偸竊其麵包，又一事也．此二事自動機言，麵包師與竊盜者皆為自利，而其結果則不同．可見其有善惡之分者，止在結果，無關於志向也．此為邊沁之結果論．而其所以注重結果者，乃在示人以舉止施設之際當計算其結果．此即人之行為規則，亦即所以處世之道也．邊沁於遺稿本務論（Deontology）不承認有良心，竟謂『所謂惡者即不啻計算之錯誤耳．』推其意，殆以為無所謂善惡，所謂善者乃計算之得當：能得最大量之快樂兼及最多數人；至於所謂惡，即為計算之不得當，初似如此可得最大快樂，乃其結果反獲最大苦痛，蓋由於計算之錯誤也．

§二十六：　吾人今以邊沁之學說與上述之快樂論相比較，必見有相異者，亦有相同者，而同或甚於異．第一，推邊沁之說，必無所謂賢不肖，而僅有智愚．智者於行為，能計算其結果，不僅使自己快樂，抑且使他人快樂．愚者不善計算，誤認目

前之小樂爲大樂而遺將來以大苦．此說與希臘學者視道德卽同於知識者正相類也．第二，邊沁以爲此種計算苦樂之法卽爲倫理，雖使倫理與政治相輔相待，而其認倫理亦爲增進吾人幸福之工具則與政治相同也．此點亦與伊壁鳩魯以道德爲後起之物者相同．第三，邊沁謂其所定之最大多數最大幸福之原則乃係徵諸經驗．則邊沁於倫理法則之存在，固儼然取經驗論也．以爲倫理法則者無他，經驗上之敎訓耳．此外另無超越性質也．此說亦與希臘快樂論相符合．第四，邊沁對於快樂僅計其强弱與久暫以及確實與否，不問其性質如何．其言曰：『快樂之量大概相等，押針等於詩歌．』邊沁此說不啻謂甲快樂與乙快樂在性質上不有分別．此點與亞里斯戴布斯，殆相似也．

以上就邊沁與希臘快樂論之相同點而言，至於其相異點亦有多端．第一，亞里斯戴布斯一流皆以快樂爲感覺，於感覺以外不認有苦樂．而邊沁則歷舉苦樂之種類，一若苦樂不僅限於感覺者．例如邊沁所舉之種類中有財富，權位等，卽似

以爲凡財富權位皆足以致人於快樂而無或外之者.此所謂快樂自較諸單純主觀狀態之感覺有別矣.第二,伊壁鳩魯雖崇尙「考量」(prudence),以爲考量爲致樂免苦之最好方法,然其考量尙不過隨便測度而已.未若邊沁之能立有客觀標準也.邊沁之所以能高出於希臘快樂論者卽在其立有精密之計算方法.據其方法,可將人類所有一切行爲列作一長表,於此表中以自己得最大苦痛且兼及他人之人數最多者使居極左;然後以次遞減,減至有少量快樂而仍不敵苦痛者另爲一類;乃復再移,至苦樂相等另爲一類,於是又以次遞增其中之快樂增至雖有苦痛而快樂足以勝之者又另爲一類;由此再進達於極右,斯爲得最大快樂且兼及最大多數者.此表之大而且長將不可想像.但依邊沁之言推之,此種表式似有成立之可能.於是人之一舉一動皆可檢查於表式以求免苦而得樂,且不僅於個人本身得去其最大之苦而取最大之樂,抑且於其及於他人也亦得使苦愈狹,樂愈廣.猶如食西餐得照單點菜也.此其爲說較諸僅恃考量者,其精密自不待言矣

茲舉兩端雖爲邊沁與希臘快樂論不同之所然其不同之點不在於性質上之背異而乃在於程度上之精粗．邊沁所說特較前人爲精進而已，非有他也．

第六節　彌兒

§二十七．彌兒之修正邊沁亦正猶伊壁鳩魯之修正亞里斯戴布斯．亞里斯戴布斯於快樂不主張有性質上高下之分別．而伊壁鳩魯則修正之，謂精神上之快樂高於肉體上之快樂．邊沁之計算苦樂，雖有七標準，然皆爲對於度量之計算，如計算其强弱，久暫，純駁，遠近，明昧，等，皆關於度量方向也．彌兒則以爲僅計算度量方面實不足以濟事，非注重於性質方面不可．渠以爲人類僅滿足慾求，如禽獸所爲者，何以尙覺不適？此無他，以人類之快樂在性質上異乎禽獸之快樂．滿足慾求在禽獸以爲快樂矣，人則視此未足爲所求之快樂．故彌兒以爲快樂既有性質之不同，則甲種快樂雖較乙種快樂在度量上爲較小，而在性質上反可爲較高．人之選擇於其間者，亦寧捨乙種較大量之快樂而取較小量之甲種快樂．以甲

種快樂在性質上高於乙種故耳．其言曰：『人雖明知禽獸之樂，而罕願自降於禽獸；有知識之人罕願自降爲愚魯者，受教育之人罕願自降爲無知識者，有良心富感情之人罕願自降爲自私爲惡者，縱使明知愚者，呆漢與痴人較其自己在其範圍內爲滿足也．』可見有較高能力者欲實現其幸福，寧願多受苦痛，而不願自降於較低之級中．此種不願雖可歸之於驕傲，愛自由愛權勢，而要非確解，其眞詮則可謂由於尊嚴之感（sense of dignity）．彌兒以爲一切人皆有尊嚴之感，斷不肯犧牲尊嚴而自降其級以就下，以下級之快樂爲其快樂．此正所以表明快樂有高下之分也．其言曰：『寧爲人而不滿足，乃較愈於爲猪而滿足；寧爲智者（原文爲蘇格拉地蓋代表智者也）而不滿足，較愈於爲愚者而滿足』．其故乃由於人所引爲快樂者在性質上非卽爲猪所引爲快樂者．猪不能以人之生活與猪之生活相比較，而認有高下以定取舍，而人則能之．人覺其生活雖較猪爲不滿足而實高於猪也．此爲彌兒修正邊沁學說之第一點．質言之，卽謂快樂有性質之不同，非僅

分量上之計算可定其取舍而已也。

彌兒尚有第二點之修正。邊沁於第七標準認定快樂之範圍，以爲快樂而能兼及他人愈衆者爲愈可取。是由爲我主義一轉而入於爲人主義矣。彌兒於此乃更推廣邊沁之意。渠以爲個人之快樂決與一羣之快樂相一致。增進一羣之幸福卽等於滿足個人之快樂。換言之，卽個人欲於其快樂而求滿足焉，別無他法，唯有一途，曰設法增進一羣之幸福是已。斷無一羣不得快樂而個人能得快樂者。此說不啻謂個人之快樂與一羣快樂有先天的契合。而其前提蓋在於主張吾人爲社會之動物。人之居於社會猶魚之居於水。魚離水卽死；人離社會卽不能生存。水之成分若肥厚，魚生其間自得快樂；人於社會亦然。社會而日益進化，則人於其間愈得快樂。故其言曰：『功利論之標準不僅爲本人之最大快樂，且亦爲最大量之共同快樂』。蓋社會之幸福非他，卽各個人之幸福之總和也。今假定一社會僅有十人：曰A，B，C，D，E，F……J。則A之快樂得最大量；B C以至J皆得

最大量快樂．其總和卽爲社會之幸福．以A欲得最大量快樂者於自己單獨時必無法得之，惟有設法與BC以至J等共同取得之．於是A之求快樂正無異於代BC……J等求快樂也．顧BC等初不因A之代求而不卽自求．乃亦自求爲，其求也又無異於代A求之．於是一社會中之人，各人各自求其快樂，而其結果則無異於互相代求．其快樂之總和日增，個人所享者亦愈大．是卽所謂個人之樂與一羣之樂有「預定的調和」（此萊伯志尼語，著者特借用之耳）之說也．

以此之故，彌兒曰：『功利論者請人對於其自己之快樂與他人之快樂應爲極嚴正，極無私，極公平之觀察者．』此其故無他，蓋增進他人之快樂卽不啻增進自己之快樂，所不同者一直接一間接耳．吾人爲求快樂正不妨滿足他人之快樂，以使他人快樂與使自己快樂有先天的一致故也．根據此理，彌兒主張個人可爲羣而犧牲．『功利主義之道德認人有爲他人之祈嚮而犧牲自己之權．』特犧牲就其自身言不爲一種目的，乃僅爲一種手段．換言之，其目的在增加一羣之幸福．

設一人而犧牲自己，得使其社會獲益，其犧牲爲有價值；反之，雖犧牲焉而社會無所獲益，則此行爲仍不足貴也． 故就其自身言不爲一種道德，僅係一種手段而已．彌兒雖不承犧牲爲一種本身可貴之德目，而仍謂個人得爲羣之利益而犧牲自己之利益，則其爲說顯然與邊沁僅承認應兼使他人共樂者，其程度大有不同矣． 可見邊沁僅主張利己中兼有利他，而彌兒則主張純粹之利他亦能在快樂論中成立，二人之不同不亦甚乎？ 且不僅此也，彌兒於制裁而謂有內外二種，曰人有羣居之天性，不願得同人之擯斥，而願得同人之愛賞，此種心理卽外的制裁，所由成也；顧人復有自審之心，嘗自覺其義務之所在，此種心理卽內的制裁所由成也． 外的制裁卽爲合羣之感，卽自己必追隨於羣而不欲逆之． 內的制裁卽爲義務之感，亦卽所謂良心者是已． 彌兒以爲一切制裁皆爲主觀上心理狀態之情感，不必另求超越的命令與威權也． 顧此兩種心理又皆由經驗而成，卽於經驗上積而久之，不期然而然卽有此種畏羣之心理與良心之自覺． 於是吾人乃知彌兒雖以經驗論解釋

良心之發生與利他情感之成立，然其於良心產生以後，必謂良心能左右快樂，是顯然與主張惟快樂可以決行爲者不復同矣。何以言之？人之行爲若單純以快樂爲標的，則有礙於羣近者必不能免，且或甚多。顧依彌兒之說，勢必謂今有某事也，爲我之雖得快樂，第其事爲羣所不恥，我若悍然爲之，必至爲羣所斥責。此斥責非我所欲受，於是我寧犧牲此種快樂而不爲。此言外的制裁也，至於內的制裁尤然。例如今有某事，我本欲爲之而得快樂，奈我之良心起，而自責焉，我以不堪良心之責備，乃舍而不爲。凡此非顯然以輿論與良心而左右快樂乎？夫既以良心左右快樂，是良心高於快樂也。僅可就良心所許者之範圍內求快樂，而不能抉而越出之，非良心高於快樂而何耶？總之，彌兒之說，曰自己尊嚴之感也，曰敬畏社會之心也，曰良心有所範圍也，曰義務之感也，曰快樂有高下之分也，曰辨別快樂之性質須恃自覺心而養成習慣也，凡此種種，其言愈辯，其去快樂論乃愈遠。不啻於其初，僅思有以修正快樂論，迨其後既經修正，乃其結果所成者，竟截然另爲一物，凡舉舊有

快樂論之要點刪除大半，且復以無數限制加於其上，使原有之意義減至最小範圍．如此謂之曰非快樂論，殆無不可．

§二十八． 顧彌兒不審此，仍謂彼之所謂「功利原理」者卽爲快樂論． 其言曰：『最大幸福之原則卽謂人之行爲依其能助長幸福，乃爲是；視其所產與幸福相反者則爲非． 所謂幸福卽爲所企之快樂，以及苦痛之免除，而所謂不幸福卽爲苦痛與快樂之喪失．』 彼所以作此語者蓋以爲人之天性爲求樂避苦者也． 若叩以人何以求樂． 彼乃答曰此事可以證明． 據彼之意，以爲人之祈嚮者人之所欲也． 所欲者以其可欲也． 若問何事爲可欲，則功利論者答曰幸福爲可欲，且爲唯一之可欲者；其他事所以亦爲可欲者僅以其爲達到此之手段耳． 至於何以證其然． 則唯一之證據卽爲不見乎人人皆欲之乎？ 夫欲證明一物之所以爲可見者，惟有以人人見之；欲證明一音之所以爲可聽者亦惟有以人人聽之． 今欲證明一事之所以爲可欲者惟有以人人現皆欲之． 故功利論謂普遍幸福之爲可欲者

乃不外乎有見於各個人皆於其自己幸福而欲之．此乃係事實．各人以其自己之幸福爲可欲，於是其總和遂成普遍幸福爲共同所欲者也．於此吾人須知彌兒此種證明是以「現在實然」(Actually do so)而證明「所以然」．姑不論此法是否合理，卽以現在實然而論是否人人皆以快樂爲可欲而欲之，恐尙成爲問題也．此則容後段論之．

彌兒惟其以幸福爲唯一之可欲，故視道德爲工具．彼以爲人於道德而欲之也，非以道德在其本身上有可欲之價値也；乃以道德可爲致幸福之手段而欲之耳．此爲彌兒之初意，迨後則進一步乃發見幸福之工具亦卽爲幸福之一部分．具有幸福之工具卽不啻已具有幸福於幾分之幾矣．經此一轉，故道德不僅爲幸福之工具，而卽爲幸福之一部分．夫得道德卽不啻得幸福，於是人之於道德也不必視爲工具而欲之，卽視其本身爲可欲而欲之可焉．蓋具有道德未有不具幸福者也．此爲彌兒之修正說之第三要點．蓋按快樂論之原則，僅能認道德爲致幸福

之工具，而不能卽認道德爲幸福之一部分．彌兒於此進一步，使道德與幸福由目的與手段之關係進而爲全體與部分之關係．於是道德之地位乃益爲重要矣．以上彌兒學說之大略也．其中可批評之處自屬甚多．今爲易於表示思想進化之程序計，請先述席其維克（H. Sidgwick）之說，而以批評總列於後段．

第七節　席其維克

§二十九．席其維克之倫理學之諸程式（The Methods of Ethics 1874）乃倫理學上之唯一名著，余頗希望有人譯之以餉國人．其書分四部分．而要以利己主義，直覺主義與功利主義三大派視爲三程式而一一批評之，謀有所調和．所謂利己主義卽爲上文所述之爲我的快樂論；而功利主義卽係普遍的快樂論．渠以爲功利主義與直覺主義有調和之餘地．今且緩述其調和主張而先一言其對於爲我的快樂論之批評．

爲我的快樂論以快樂爲一種心理的狀態，故亦稱爲「心理的快樂論」（psy-

cholo gical hedonism)，以其以心理學上之快樂情感爲根據也。顧快樂之爲情感也，果爲何種乎？其性質若何乎？自來快樂論者僅言人求快樂，產生快樂之行爲爲善，如此而已。從未聞彼等於「快樂」一辭置有嚴正之定義。所謂快樂者，其爲主觀上之情感乎，抑爲客觀上之實物乎？若爲情感，則其性質視他種情感有異乎抑否乎？凡此問題皆必須先決。顧彌兒以前一切快樂論者皆未能措意於此。席其維克則對此頗有炯眼，以爲非先下一定義不能明苦樂之爲何。彼乃從事於此而爲之說曰：快樂者乃一種情感，刺激於意志，發爲行動，欲有以保留之或實現之者也。苦痛者亦一種情感，刺激於行爲，欲有以除去之者也。席其維克之視苦樂爲一種情感，固得當矣。惟其以爲快樂之情感包含有欲保留之意志；苦痛之情感包含有欲免除之意志，其爲說仍不免墮入舊來快樂論之窠臼。顧席其維克則亦知此種情感決非吾人發生行動時所欲取得之目的。渠以食事爲例。饑者欲得食。當其食之際固有若干快感，自不可否認；惟苟細審之，當知饑者之目的決

非此種快感謂此種快感刺激於饑者之意志上，使其欲有以再現之，而方有求食之舉，則必不切於眞際也．蓋此快感與得食並非有絕對不可分離之關係．縱二者常相伴，然得食爲主目的，而快感則爲次目的．席其維克更另舉一例，如競技博奕之類，從事於斯道之人初非預懸一得勝後之快樂爲目標，然後從事以求之．其所以引人入勝不覺厭倦者乃由於在從事中卽有快樂存焉．故此種快樂可名曰「求時之快樂」(pleasure of pursuit) 而與「得時之快樂」(pleasure of attainment) 不同．其實卽亦爲在中之樂與結果之樂．不僅競技，凡研究科學，從事職業皆有此種樂趣寓於其中．孔子所謂「好之者不如樂之者」亦卽此義也．例如吾人研究一種科學，吾人固非預懸有發明新說後獲得社會稱譽之快樂爲目標，乃僅覺終日埋首於書籍中或於實驗室內其中自有一種樂趣．且當吾人從事於此，奮勉愈甚，至於忘寢忘食，而其快樂乃亦隨而達於最高度．設吾人翻然一爲顧慮自身之快樂而此快樂卽反因此減退．故學者多分別吾人之衝動爲二：曰顧慮

自己之衝動(self regarding impulse)與顧慮外物之衝動(extra-regarding impulse).且以爲二者相背馳. 卽若有一人於研究學術之際,心中但有所懸之目的物爲研究之對象,至於自己幾置度外,所謂發憤忘身者是已;而其結果轉大得快樂.否則若其人時時顧念自己,務使自己常得快樂,其一舉一動皆出於有意而務求自己得樂則其結果縱或得樂而決不如前者之甚. 此點學者向名之曰快樂論之根本迷惑. 顧席其維克却不視此點足以根本顚覆快樂論. 彼謂於有意行爲上顧念自己者與顧念外物者有相矛盾時,然此多屬於一時,終久二者可以調和. 蓋此種發憤忘身僅屬長時現象,久之自仍恢復常態. 於常態時固兼顧念自己,非專埋頭於外物也. 席其維克既以此種情形爲一時現象,故謂此點不足打破以快樂左右行爲之主張. 特不過於應用快樂論原理時非劃一界限不可耳. 詳言之,卽於或種範圍內,應置快樂之目的於度外,不直接求達此目的,是也. 如此便不予快樂論以困難矣. 席其維克既知快樂爲一種情感,復知吾人行爲皆另有所向,非直

接以快樂爲目的．二點不可不謂獨具隻眼也．不特此也，席其維克更知所謂快樂卽爲一種快感，此感惟當事人於感時認識之．此蓋言快感惟感者自辨之，其强弱亦惟感者爲唯一之辨別者．夫既爲當事者直接之所有事，則不啻明言其屬於主觀也明矣．席其維克知將喚起快感之客觀條件除外，僅就快感自身而言，乃純屬於主觀，此又不得不謂彼之創見也．此三點既爲反對快樂論者張目，而席其維克反維護快樂論．請述其故．

席其維克所以不能拋棄快樂論者其故有三．一曰渠對於快樂不僅認爲一種情感，瞬間起伏而已，乃實認爲隱然欲有永之者．故其詮快樂也，不曰可欲者，卽曰可取者．其與彌兒謂『於一物也欲之，與對之快感，在心理上殆爲同一』之語殆相似．「欲」在吾國口語爲「要」，正猶英字 desirable 之訓本含有 want 也．夫感不足而始發爲「要」，要而得則成爲快樂．在心理上固有相通之處．特謂「樂」卽爲「欲」尚不無商榷餘地，容後述之．惟就此一點而言，快樂既爲經

驗上欲之之情感，則顯然必謂人有求快樂之傾向，以快樂最宜於人故也．以此之故，席其維克雖欲自拔於快樂論，而其結果必仍墮於其中．二曰渠不認有離經驗之價值．質言之，即必其事與人之情感有關係，則其事方爲價值．『以例言之，吾人皆公認若干無生物或境色以其有美而稱之曰善，而他種因其具有醜而稱之曰惡；然決無人以爲在外界自然現象上絕對離卻人類之賞鑑而使其產生美觀爲有理也．夫謂美爲客觀的者非謂其存在可離一切人心，乃謂一切人心皆認其爲然耳．』準此以言，凡屬價值，曰善惡，曰美醜，曰是非，曰邪正，曰高下，要不能在與人心之關係以外而獨立存在．此說雖非謂價值爲一種主觀的存在，而要不失爲主張價值乃係一種關係，此種關係以其中有兩關係者不能缺其一而獨存其他．美善既然，其他道德當莫不然．道德之所以爲道德即在其致人於更完全更福利，決不能離開其與人之關係而獨自存在也．夫道德之性質既如此，則欲其不歸於以道德爲工具之快樂論，安可得乎？三曰席其維克認義務之履行與幸福之享受絕不

相衝突．渠雖不敢謂凡實行義務者皆得最大快樂，然渠謂其大概如此．此概然率足以證明道德與快樂之不相背馳．以此三點爲前提，故席其維克之思想仍不期然而然自復返於快樂論焉．

然席其維克有豐富之常識，有縝密之頭腦且更有名學之訓練，故其發言決不流於獨斷．彼書通篇以分析爲精神，其精神實不亞於今日英國之新實在論派，此乃英人學風也．彼之主旨在以科學方法出之，復欲以科學方法定快樂．故彼第一反對伊壁鳩魯之無苦即樂說，以爲雖吾人心理狀態未必真有一時絕無所向，然以理論言之，總可謂有一種狀態大概近於無苦無樂．席其維克名此爲快樂之零度．蓋渠以快樂爲正數，苦痛爲負數，而此不苦不樂正當零度．不苦旣爲零度則不能卽以不苦爲樂也明矣．此所以反對伊壁鳩魯也．第二反對彌兒之快樂有性質高下說．渠謂快樂而可計算也必僅以其度量，至於性質則爲不可計算者．吾人通常謂此快樂雖量小而較彼快樂爲高者，不啻卽謂此快樂較爲可取．此較

為可取決非僅就快樂之為一種情感而言，乃實將其他關係與條件悉行算入也．若僅就情感而言，所謂較為可取者必為其對於吾人有較強之引誘力，此力非即為度量之差乎？　果爾是已化性質為度量矣．　故席其維克以為欲計算快樂惟有設定其具有度量，不必謂其有性質之別也．

§三十．　論至此，請述席其維克對於計算苦樂之意見．　渠既主張苦樂有程度之強弱可言，則其在度量上必為可以計算者．　顧席其維克則大異於邊沁之獨斷，而深知此事之難．　席其維克名此種計算法為經驗的而兼思考的較量法(empirical-reflective comparision)，以其徵諸已往之經驗而用反覆思考較量之也．依此法則謂一切快樂與苦痛皆可依其強弱之度而列為一長表．　渠以為反對此說者有二：　一曰根本反對此說者，謂計算絕對不能成立．　二曰對於此說之方法感有困難者，謂此方法付諸實行，實多困難．　根本反對此說者謂快樂為一種情感，情感決不能離開其所附麗之境物而獨存．　席其維克亦承認此說，以為於快樂之

情感而抽去其所對之境物誠爲不可想像，然此與一種情感之可以與他種情感相較量與否無關。吾人於觀劇誠不能離卻所見之印象，所聞之言語而得有快樂，然吾人未嘗不能決擇於悲劇與喜劇之間，以爲其一能使吾得樂較其他爲甚也。反對者復謂情感不能堆積，此情感起時彼情感已消。席其維克以爲此亦不足爲有力理由。以其說可同樣施之於時間。時間何非此來彼逝耶？勢必謂時間不可堆積也。然反對者在謂快樂在享受上不能堆積而享受之，非謂快樂在想像上不能彙集而較量之。但快樂論者所希求者亦正爲彙集各種快樂而比較之，固非欲堆積許多快樂而享受於一時也。反對者更謂快樂有曇花一現之性質，人追求快樂而必愈覺快樂之易逝。此誠爲事實。然席其維克以爲此亦不足根本推翻快樂論。蓋吾人徵諸經驗，必見多數人皆以爲未來較過去有多量之快樂，所以然者，必係若輩以爲倘得有快樂之根源而爲比較永久者，例如財富地位知識等，則其快樂即可不致飄散。反對者又謂於計較快樂之際其快樂之感必反而減退。席其

維克以爲此雖係事實，而其說之弊則在隱然假定人心有一定之量，此方增加則彼方減少，而實則不然。故此種現象僅見於高度快樂之時，質言之，即惟於極樂時而估計快樂，其快樂始見低降。且惟在正享受之時，若稍過則不妨事。好在人生不全在快樂高潮之頂點，且時有不苦不樂之狀態爲過渡期間，故計算快樂若於此時便無礙矣。反對者又謂計算快樂之結果未必可靠，換言之即不確切不精密不嚴正是已。此則已易根本反對而爲方法困難之批評矣。席其維克誠知其中困難。但渠以爲不能以常人之計算爲標準。以常人有時爲此種計算者大都出於偶然。故其計算屬於一時的，且甚爲粗疏。不能即視爲應用快樂論之原理，合於快樂論者之要求。雖則如此，然常人所計算者吾人但覺其中有錯誤，而其錯誤之確實度量，究竟爲大爲小爲多爲寬，則吾人尚不得知。以此之故，謂材料不足則可，謂已證明此事之不可能則似尚未也。惟計算快樂確有困難。第一，所比較者一方若爲當下之情感，則他方必係過去或未來之情感。情感既屬過去，則其再現必

非此情感之本身而爲此情感之攝象（representation 或稱表象）．情感而尚在未來則又必爲想像之情感．吾人想像未來可有若干量之快樂，要不外乎根據過去之經驗．以攝象與想像而與現實者相比較，其間自多錯誤．例如我享受一席美餐，但若叩我以其中何肴何菜何果使我得樂較甚，則必不能嚴正答復而無躑躅．至於比較動時與靜時孰樂，社會工作與學術研究孰樂，則更難顯分高下矣．他如純樂與純苦更不易比較，此第一種困難也．第二，比較時不僅所表象之情感有變化，而其時心理全部狀態亦有時日之不同．換言之，卽時間不同，其比較之衡量，亦因而有異．例如從事於艱難之事，而事後回想，却反感快樂．蓋以當時之奮興視爲快樂也．又如勞碌必思休息而忘却休息後必有靜極思動之一日．諺云空谷足音，誠以人必困居空谷中，久不見人，而後聞足音乃喜；是可見足音之可喜以空谷爲背影．猶如黑字必襯以白紙方可見也．又如於處女時代所計算者一至爲人母時代卽不適用．此第二種困難也．第三，若自己根據已往經驗而爲之計算，

未盡得當，勢必須取諸於他人，而以他人之經驗爲敎訓。然此亦非絕對可靠。此事之前提在假定人性大都相同。實則同一事而各人對之所感各異，因事實上所常見者耳。此乃第三種困難也。第四，吾人之身格常有變化，如操練，本以爲苦之事，經久練以後，不特不以爲苦，且引爲樂。宗敎生活亦卽其一例耳。犧牲官覺之樂爲常人所難堪者，而彼竟甘之。此爲第四種困難也。顧席其維克雖歷舉其困難，以爲吾人雖可略減對於快樂計算法之信用，然仍不能完全委棄之。渠以爲雖有種種困難，而吾人則固仍持此種較量法，以其結果仍可爲決定行爲之方法也。著者所引爲遺憾者：卽席其維克僅儱侗言諸難點不足以顚覆其根本，然從未分別言此諸難點可以如何一一免除。渠於論第二難點時僅曰：『若問如何能免除此種錯誤乎？則唯有答之曰吾人當以科學方法代替此種漫然的計較，以自己及他人經驗之確切觀察爲材料，再施以歸納法，庶可推知未來苦樂在何境下，得何度量。』渠亦誠知對於未來僅能用想像，然渠謂『若問以何理由吾人信想像所忖度

者爲代表實際情形，則吾人唯有答之曰：此種信其爲大體確實之信心，乃由於因屢徵經驗而皆然，且亦因經驗上迄無與之相反者。』於此席其維克之態度可知矣。渠於一方面承認苦樂之計算有困難；於他方面，則以爲實際上指導吾人行爲者卽爲此種不完備多缺憾之計算法。席其維克既認承此計算法尙在實施，故不主張立卽廢棄，而反謂應加以改良。渠謂現在人人所用者爲基於個人之本能而爲之者，因名之曰本能的推算。席其維克則欲改良之以成其所謂科學方法的計算。顧渠雖有此志，然亦未嘗不知其難。其言曰：『吾知以不苦不樂爲起點而計算其正負雙方於每一情感皆測定之依其可欲性，製成一表，使各有嚴正地位於其中，此則爲最高之理想，吾人今日固不能言究接近於此幾何也。』惟席其維克祇謂此理想之爲遠而且大，非謂其爲不可能。渠意此理想似可漸進而實現。渠有說以證明此理想有逐漸實現之可能。渠謂吾人於推測而有錯誤時吾人得自追溯其錯誤之故，用以訂正想像之過失。蓋吾人所較量者非單就過去經驗上之情感，

乃就某事情某境遇所產生之苦樂而權衡之．可於各各不同之心理狀態下而權衡之，自可減少錯誤．若異地異時皆然，則吾人便可於此權衡之結果稍置信任．若其不盡同，則不妨於各種度量中取其平均．此種方法雖非能得實確，然或可近之．綜此段之言可得一要點，卽計算苦樂不能單就苦樂之情感，而宜就所以產生苦樂之刺激．此產生苦樂之刺激，在席其維克名之曰苦樂之來源或苦樂之條件．例如觀喜劇而樂，喜劇卽爲此快樂之來源或條件也．吾人能權量喜劇所致之樂與悲劇所致之樂非僅以此兩種快樂有分別，乃實以兩種刺激之性質不同耳．故權衡苦樂者，非權量情感乃權量刺激也．吾謂此點爲席其維克之又一創見．席其維克能知苦樂就其爲情感言之，無可衡量，欲權量則唯有其所對之實物或實境，誠可謂炯眼也矣．其言曰：人之權量苦樂不以苦樂自身而以其客觀的條件與來源，誠爲有理也．且可謂此法反可避去彼較量情感之內省法之流弊．吾人於此當知席其維克以計算苦樂之客觀條件而代替計算苦樂之自

身實爲快樂論另劃一新紀元。其功迥非彌兒所能及也。

§三十一。席其維克本此特見而更進一步，於是復有一創見。卽吾謂席其維克之最大創見是已。其事爲何？卽渠有見於常識之可用。渠以爲吾人若實施上述方法勢必就各個人所感之苦樂而一一權量之，製爲一表，而此事則不自今日始，固有人於無意中已爲之矣。卽自有人類歷史以來各個人就其所經驗之苦樂歸納之，而會合他人者而統計之。此事已早成立，且其結果亦復有相當可言。其所得結果雖非絕對確實然已得其大概。在大量上要爲可信耳。以各個人之權量本不甚精確，故其結果止能如此而止，固亦無足怪也。此大量上可信任之結果果爲何物乎？席其維克曰卽常識是已。常識係堆積無數人之經驗而成。凡傳說與格言皆爲由閱歷得來之敎訓。其組成常識要不外乎綜合各人古往今來之各種經驗而得一平均。是故今日吾人之常識卽爲古人所經歷者之綜合報告。吾人讀此報告，雖亦知其中不甚精確，然就大量而觀之，必可知其有若干方

而足以代表全人類．則常識卽不啻人類對於其苦樂，用科學方法計算之統計總結也．吾人獲此種結果大足供參考．故席其維克曰：『尋求幸福時於指導上，吾殊不願輕視常識．』蓋常識卽不啻爲數千年來各人所經驗者之平均報告．——卽將各人因範圍不同而生之差異，因氣質不同而生之差異，彼此互相抵消，最後乃成此平均．常識旣爲此種計算苦樂之大量的平衡，則吾人安能不取常識爲鏡鑑耶！

席其維克以爲以常識可證明功利說之確爲有理．渠之着眼點卽在通觀道德觀念之沿革，詳言之，卽見之於常識上之道德觀念，時常因有衝突而自然蛻化．苟吾人於道德觀念之進化史迹而有極精密之觀察則必見道德觀念雖極紛雜錯縱，而其中實有一線相延．此一線於亂絲中不特未有間斷，抑且逐漸顯明放大．此線爲何？曰卽功利主義之原理是也．故席其維克謂由常識上之道德而自然推移於功利主義殆猶由熟練之技藝而進爲一種科學上之專門方法．此蓋言常

識之道德於不知不覺中自然而然流入功利主義．渠因名此曰『無意中之功利論』(unconscious utilitarianism)．卽功利主義之原理本來於無意中潛存於常識內．且當常識上兩三道德觀念相矛盾時，其解決調和之道亦唯功利原理是賴．是以常識上有一衝突卽功利原理表現一分，每一調和必於功利原理增其分量．功利原理反因常識之演進而愈表現．特常識就其本身言，仍未表現功利原理至最高度．故席其維克謂常識爲不完全不純粹之功利論，職此故也．依彼所言，就道德進化之史迹而觀，凡吾人之品格與行爲皆視其產生對己對人之幸福如何而定其爲有德與否．換言之，卽以功利原理爲標準而評定之是已．普通道德中既隱含功利原理，則謂功利論已有證明，詎不可乎？

§三十二．席其維克以無意中之功利主義爲事實，顧又以有意之功利主義爲理想．以爲無意中之功利主義不完全且紛亂，故非有一統系井然，方法嚴正之有意的功利主義用以糾正之，改良之不可．所謂有意的功利主義果爲何物乎？

席其維克則敢大膽告吾人曰：今日社會科學尚未臻完善，於不得已之際，惟有仍採用經驗的快樂論。所謂經驗的快樂論者非他，卽渠所主張之經驗的思考的方法權量苦樂是已。推渠之意不啻謂各個人以嚴正方法權量苦樂足以致人羣全體於最大幸福較諸盲從既成習俗者爲優。果爾則席其維克之功利論又復返於快樂論矣。惟渠之爲此說初非欲推翻現行道德；渠以爲現行道德乃歷史之產物，詳言之，卽自始以來人類對於苦樂之經驗，積而久之，成此訓條，或由體魄以遺傳，或教育而傳授，致有今日之道德觀念與道德情操。故功利論者以爲對於現行道德不能推翻而另易一新系統。惟有從事於苴補其缺漏。蓋常識之道德僅適用於普通人在普通境遇之下。若在特別境遇，無常識可資依據，則其人所需要之道德爲何乎？於此則功利論者乃告之曰有功利原理在，可以應用。功利原理者何？曰：卽爲求最大幸福。所謂最大幸福者卽統計苦樂，將苦與樂有抵消，而猶餘有樂；此所餘之樂務必使其儘量而多。此最大幸福雖就本人而言，然甲於此爲然者乙於

此亦必爲然．席其維克乃繼之以三直覺公例一曰無論何種行爲，苟我於此採取之而認爲正當者，則他人在同一境遇下採取此行爲必亦爲正當．二曰我決不爲目前小利而犧牲未來大利．三曰我決不以自己之小利而害及他人之大利．第一，爲公正；第二爲考慮；第三爲仁愛．彼以爲此三公例由直覺而得，初非歸納結果．此種直覺公例卽宿於功利觀念中．換言之，卽功利論中本含有直覺論之要素或種子．二說固未嘗矛盾也．更詳言之，卽甲於此以最大幸福爲善，乙於此必亦如此，是甲之所爲並不能較乙有加．此中殆有天然的平等在焉．論者謂彼於此獨具創見，實則彼不過發見凡一人於此境況引爲善者他人在同一境況下亦必引爲善耳．而此理則非由功利論所能說明．惟有訴諸直覺．於是彼以兩元爲出發點：曰合理的自愛與合理的愛他．前者就本人爲獨立單位言之，後者就其在全體中言之也．卽人之所欲就其爲獨立單位言，有合理者；而就其在全體中言之，亦必有須承認爲合理者．顧拉許台爾(H. Rashdall)則批評之，謂此二「合理

」字義不甚相同. 渠譏席其維克此說為「實踐理性之兩元主義」(dualism of the practical reason). 依吾所見席其維克此種調和頗多破綻,不能遽認為已告成功也.

須知席其維克之調和係以功利論為主體而吸收直覺論,非以直覺論為主體而吸收功利論. 吾人所欲問者卽以直覺主義加入功利主義中果能使功利主義變化乎? 今二者既未能水乳交融,則吾人謂直覺論不足以搖撼功利論,似未嘗不可也. 故席其維克之修正現行道德仍訴諸經驗的快樂論,自非無故矣.

§三十三. 於是吾人之問題仍為如何以權量苦樂. 據席其維克之意,吾人今日尚未得有簡捷方法. 所有者止為粗朴之方法耳. 其法卽為訴諸經驗. 上文所謂經驗的兼思考的較量法是已. 特所較量者非僅情感乃兼為產生情感之境物, 就此種苦樂之條件而言, 席其維克以為如所謂健康,財富,友誼,親誼,名譽,地位,權力,職務等,皆可為較量之資. 常識所以視此為正當,為有合於道德,卽以能產

快樂耳．故其言曰：『凡吾人所有之理想的善皆具有產生快樂之性質，常識亦從其產生快樂之多寡而定賞讚之重輕．』席其維克之功利論至此可謂已由主觀的情感而改爲客觀的條件矣．吾人此後批評將特重視此點．

席其維克既以客觀的條件定苦樂之分量復以直覺原理明幸福之公平分配，於是卽不能不謂達此種功利論之目的勢必偏於改造社會．此固邊沁之衣鉢，然而與希臘之道德思想頗有不同．蓋希臘思想如伊璧鳩魯一流，其所論列之道德當事者（moral agent）卽係彼所謂之智者．而邊沁以降則不然．其所論者則現在社會中之人人．一方則以個人爲目標，故所言偏於私的道德，換言之，卽其道德問題不在假定人爲社會之一員以後而始發生也．他方以道德爲公共行爲之準繩，其所言自偏於公共道德．然公共道德之促進必藉政治之力．是以凡講公共道德不可不注重政治．若倫理學而僅爲公共道德則倫理學與政治學殆多相共者矣．席其維克曰：『誠實之功利主義道德論者殆不啻爲熱烈之政治家』．

其故實由於凡行爲以其結果招致幸福之大小而定其高下者，則必輕視關於私生活之事，而重視關於公生活之事．於是所謂功利原理者與其謂爲個人行爲上之指導原則，毋寧謂爲社會組織與國家立法上之指導原則．以此原理所表現之結果見於前者反不及見於後者爲顯著也．雖然倫理學豈將卽此投入於政治學中乎？此後批評對於此點亦不應忽視．

席其維克之倫理學諸程式於一八七四年初版出世．格林（T. H. Green）之倫理學序論（Prolegomena to Ethics）在其後；斯賓塞（H. Spencer）之倫理學資料（Data of Ethics）馬諦腦（J. Martineau）之道德理論之各式（Types of Ethical Theory）伯辣德萊（F. H. Bradley）之倫理學研究亦皆在其後．顧席其維克於其書之每次再版時無不將後出之重要學說插入而加以批評，除伯辣德萊以外，各家批評快樂論之說皆爲席其維克所寓目．而渠仍能篤信此說不搖則其中或必有故也．

第八節　對於快樂論功利論之批評

§三十四．倫理學非形而上學可比．於此學上欲試探一學說之是否成立不若試探哲學上學說之方法．試探一種哲學學說是否成立僅須有一標準卽可定之．是曰『自圓』(Consistency)．以吾國流行之語詮之卽所謂自圓其說是已．特此自圓復含二義：一曰自身無矛盾卽所謂self-consistency是已；二曰與其他學理能配合卽所謂coherence是已．合此二義名曰圓滿（卽自圓）苟哲學上之任何學說而能圓滿者卽可認爲成立，卽可視爲眞理．以哲學上學說大半爲抽象的理論無實際可印證也．倫理學則不能僅恃此．故判檢一種倫理學學說可否成立是否眞理，不僅須視其自身是否圓滿，且須視其能否付諸實踐．是顯然於「圓滿」一標準以外復另有一標準也．此標準可名曰指導原理(leading principle)．詳言之其爲原理也必須能指導人依此而實行．若其不能指導，或指導焉其結果不良則使失其爲指導原理之資格．故考驗一倫理學說之價値當按試

其是否足爲一種指導原理．詳言之，卽必追問其能否有所指導，一也；縱使指導焉，其結果如何，二也．就第一點而言，往往有言之未嘗不能自圓者，而付諸實踐則漫無把握，是其言雖美而不能引爲實際之用．至於第二點則更不必論矣．可見試驗一倫理學學說是否成立，當視其足爲指導原理與否以爲衡．

§三十五．今吾人卽先據此以爲批評快樂論之資．快樂論有爲我的與普遍的兩種．先就爲我的快樂論而言，謂其絕對不能實行，似尙不可．特實行之，其結果必致反乎其預期．何以言之？設我篤信其說，我未嘗不可一舉一動皆以快樂爲目的．顧此實行之結果如何？則吾已上文言之，卽有時求快樂轉不得快樂，有時不自知求快樂亦可得快樂．豈非已證明尙未有精確之方法耶？須知必有極精密之方法，使人用此方法絕對可達目的，則方可謂指導原理．不然，有時而驗，有時而不驗，卽不足爲眞正的指導原理也．普遍的快樂論乃更較爲我的快樂論更爲複雜．其所需於客觀的嚴正的方法勢必更殷．而功利主義者對此亦未有

具體方案製出．故吾謂快樂論在未有發明精密方法較量苦樂以前，其於指導原理終不能無虧也．

然則權量苦樂果有精密方法之可能乎？此事則當決之於苦樂之性質．希臘之快樂論者對於苦樂無固定之界說，降至近世始公認為一種情感(feeling)．既為情感則當歸於心理學以研究之．惟輓近心理學研究苦樂者知苦與樂絕非可同日而語．換言之，卽二者純屬兩類，而非一為正一為負也．欲明此理，勢必先言苦痛．夫就普通言之，亦嘗分苦痛為二種，曰身體上之苦痛與精神上之苦痛（bodily pain and mental pain）．身體上之苦痛如牙痛，精神上之苦痛如悲哀，此皆最易明者也．惟據學者之研究，知二者雖同名為苦痛而性質則異．第一，凡身體上之苦痛必係身體上有所虧損，而精神上之苦痛則不可謂由於精神上之損傷；第二，身體上之苦痛為感覺(sensation)而非情感，故並無相對待之狀態．是普通所謂快樂正與精神上苦痛之悲哀相對待，而不與身體上苦痛之痛楚相對待．學

者於精神上之苦痛不欲名曰苦痛，以性質非苦痛也．乃名之曰不快（unpleasant）．蓋不快爲一種情感，而苦痛則不僅爲一種情感且兼爲一種狀態．於情感，往往同一刺激不限定產生同一情感，卽有時產生焉，亦必不限定有同一之强度．於苦痛則不然，其根據在身體之組織，若其組織稍有虧損則其發生之苦痛必亦相應，換言之，卽苦痛之强弱必依身體構造損壞之度而定，不依心理上情感變化之例也．情感之性質一方爲快感他方爲不快感，恰如正負之數．往往快感於其刺激加甚時立刻卽轉爲不快感．而苦痛則無論如何於身體上損壞未補救以前，決不致立刻轉爲快樂．是故苦痛與快樂乃截然二類．快樂之對方爲不快，而非苦痛．此實爲最重要之區別，惜乎一班快樂論者皆忽略焉．

夫苦爲感覺而樂爲情感，苦無對待，樂有對待，二者旣種類不同，自當分別言之．今先言苦．苦大概不外乎因身體上局部之損壞與缺乏而起，由神經而報告於中樞．此種報告，在生物學家視之，認爲一種告警．卽生物於維持生存上凡對於

其生存有所不利者不能不警覺之．苦痛卽不啻自己告警於自己，謂其生存將有不利焉．甚或謂局部努力失敗之報告而卽用以喚起全身之努力．姑不論爲局部努力與否，要其爲示警於生命全體，殆爲可信．故吾人研究苦痛不能不從生物學之見地也．如牙痛，頭痛，皮膚痛等由於組織有虧損，而神經傳達此種感覺．此外卽如饑寒亦然．據許多生理學者之研究皆知饑飢之感覺非僅由於胃中空虛，乃實由於胃管筋絡之縮緊而致．近來康能（W. B. Cannon）用其弟子瓦許彭（Washburn）爲實驗有以證明之．（見所著 Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage）．足見饑餓之爲苦痛乃在身體上有不利之變化．至於寒更爲顯著．凡於寒時，人身之筋絡必收縮，血行必有不利之狀態．總之，饑寒之所以爲苦痛仍在其使身體有虧也．夫生物之所以能遂其生者卽在身體上各機關之完全；設機關而有缺損，有障害，則其生命便有瀕於危險之勢．故以言避免此種苦痛自爲一切生物之所必須．否則將無以爲生．凡欲生者斷不欲自戕其生．避免

苦痛一層謂爲生物必具之條件，實理所當然也．特謂避免苦痛卽爲人生之最高目標則殊不合於眞際．蓋避免苦痛乃生物所以遂其生之最低條件耳．是以若謂人而飽焉，暖焉，四肢與軀內皆無痛苦焉，於是萬事全休人生之最高理想莫逾於此；人生之最大目標不外乎是，則誰其甘之？不言最高目標則已，否則必有駕乎無苦痛以上者．人既爲生物之一，既有生命，自不願有不利於生命之變化起於其身．故避免苦痛乃當然之事．蓋以萬事以生命存在爲前提．最高理想必先有最低基礎．生命者理想之基礎也．若不有生命，又何有於理想？是皮之不存，毛將安附？是以視避免苦痛爲人生之最低條件固屬天經地義，不可否認者也．至於人有時而甘於忍饑受寒，是自願受痛苦也；特此自甘受苦非以苦痛本身有價值而欲取之，乃因欲得他種目的而不得不暫行犧牲耳．此仍足明苦痛非人之所欲．蓋人若不另有遠大目的決無自願受苦者，可證之於事實也．但人之求避免痛苦無須經權量苦樂而後定．誠以權量苦樂之旨在舍重取輕，以重者易輕者．而於

兩種苦痛其性質不同，實難判輕重以定取舍。今有饑寒於此，吾人其寧寒而毋饑乎，抑寧饑而毋寒乎？實則二者性質迥異，難有取舍。且其不利於生命也亦未見顯分彼此。此言苦痛以性質而有不同，不可一概以數量計之也。復次，有時苦痛甚者未必有大害於生命；有時苦痛較輕者反立致生命於危殆。例如牙痛其痛頗爲難受，然決無因牙痛而致命者。故於此處若取輕舍重反生問題。此言苦痛之致害於生命未必以其所覺着者爲正比例也。有此二端，則吾人以所經驗之苦痛一一列爲長表，以定去取，其事大可不必。緣如此辦法反屬瑣碎，不如以維持生命之完全作標準較爲容易。席其維克置疑於科學的快樂論，謂截至今日，演繹原理尙未能成立，不如用經驗上之歸納法。著者於此以爲就求樂與免苦雙方合併以言席其維克之言誠屬不誣。但專就免苦而言，此種演繹原理不得謂不能成立。席其維克謂此諸說未足爲吾人行爲上之指導，蓋其離苦痛經驗本身以外，並未有於測知神經活動之過度與損傷以普遍的方法見示，俾吾人於實際得恃爲解決之

助者也．吾則以爲不然，此事當訴諸醫學衞生學．凡人所感之苦痛皆可於人之身體內求其所以然之故．此種科學的知識日進必有一種原理可以成立．依此定苦痛似較專恃粗朴的經驗爲優．故吾以爲唯有於苦痛一端可以有科學的原理，用演繹法用於實際行爲．蓋苦痛以生理爲基礎，有科學方法可以施用也．既如此，則吾人對於苦痛卽不必再從事於經驗上之統計．卽詳言之，苦痛大概亦不過歸爲數類曰疾病，饑寒．於疾病則種類繁多．大概有所痛必有所病．而對付疾病則有賴於醫學．至於饑寒則非個人之力所能挽回．必人類生產豐富方能免於貧乏．故貧乏實爲人類之大問題，經濟學卽研究此者，今以非此所應論，不贅述矣．總之，苦痛之決擇，換言之，卽苦痛之避免頗有嚴正方法，可供吾人之用．但所惜者，苦痛之避免尙不足爲人生最高目的耳．

§三十六．讀者未嘗不可以席其維克所言者相詰難．卽渠謂苦痛不僅有以生理條件而生者，乃亦有心理條件而生者．例如畏懼，實係一種苦痛．此外如

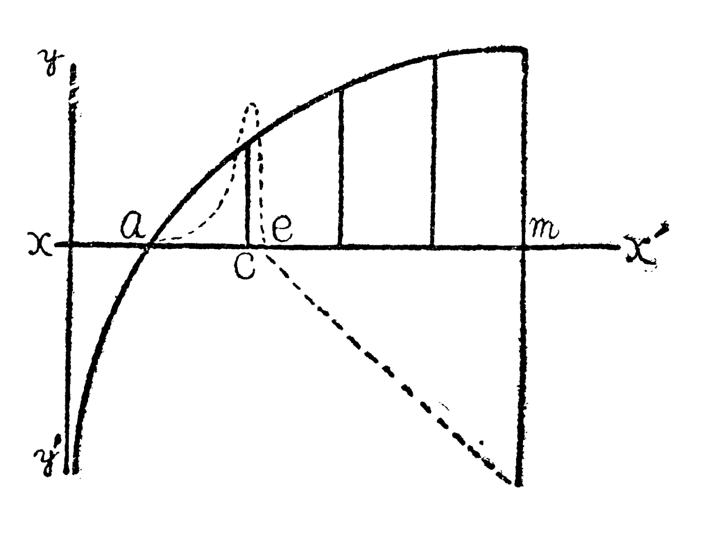
憂愁，悲悶，憤怒，忌恨等皆件有不快之感．此說誠然．惟心理學名此爲「情緒」(emotion) 情緒之本身並非單純之物．大抵其根基爲「本能」(instinct) 如畏懼之情緒與逃避之本能相應；憤怒之情緒與爭鬭之本能相應；驚異之情緒與好奇心之本能相應；憐惜之情緒與同情心之本能相應．惟本能之性質大半爲生物的而非心理的，故研究本能必以生物學擔任十分之六，以心理學擔任十分之四．專從心理學不能解決此問題也．情緒所含者除本能外尙有情感．情感以外尙有複雜的內外感覺．今暫置此不論．而先言情感．

情感者普通以其高低不定，起伏無常，猶如音聲之調子，故名曰情感調子 (feeling tone)．其高下之兩端一爲快感，一爲不快感．例如余觀畫，見有色彩濃厚，形體詭幻，如所謂未來派與立體派者，則生一種不快之感．特余若爲畫家，於此道有研究，或方以此爲有特別精神，即不生不快之感．又如船舶上之一種漆油，人嗅之生不快感，但習而久之，不覺其臭，則無不快之感．食物亦然，如鰵肝油，初食者往

往欲嘔，迨久食以後不僅不覺其可厭，且反覺其可口．凡此足證吾人任爲何事，不論感覺，思想，抑行動，而皆有情感調子相伴隨．例如余與友人閒譚，同時余必自覺其適或不適．此適與不適卽快不快之情感調子也．再如余靜臥，亦有適或不適之自覺；甚至於讀書，除注意集中於書中所詮之時，亦必自知此讀爲適或不適．蓋吾人一舉一動，一感一應，皆必有情感調子相伴．此乃極明顯之事實，各人用內省法足以自證者也．

於是吾人當用此說於快樂論，求明快樂論之眞義．試問快樂論謂人求快樂，彼之所謂快樂者其情感調子之快感乎？此快感之本身果可權量乎？設其不可，則用其刺激爲權量之資果得正確乎？反之，其所求以免避者其情感調子上之不快感乎？不快感之本身可衡量乎？設其不能，則用其刺激以定之，果爲正確之測定乎？凡此問題皆關係快樂論之命脈；設快樂論於此所答盡屬負面，則其不能成立，不亦明甚也乎？

心理學自韋伯（Weber）費虛納（Fechner）以來，以物理學上之實驗方法用之以測定精神現象，其所得固屬甚多。惟於情感之測量尙在幼稚時期。吾人對於情感變化之程式實未得有單簡明確者。但有可知者卽其高下之變化決不適用所謂韋伯法則（Weber's Law）。韋伯法則測定感覺與刺激之關係，以通俗之辭表之，卽刺激爲二，四，八，十六之增加，而感覺爲一，二，三，四之增加。至於情感與刺激之關係大概少量之刺激不起情感；刺激稍增，情感之快感卽起；若再稍增加，快感乃騰至高度；到達於此以後，設刺激再增抑或不增，而快感仍必卒然自降；倘若刺激遽增此時不惟無快感且反感不快矣。故學者以下列之圖（見H. C. Warren, Human Psychology P. 288）表明此種變化之大概情形。圖中X到X，爲一橫軸；軸以上表示快感，軸以下表示不快感。實線之弧線表示刺激及其增加之度；虛線則表示情感變化之情形。其大旨不外乎刺激稍增則情感遽然而升至高度，迨後則反驟而下降，轉成不快之感。此種情形可以吾人日常生活所經驗者證之，初不



必尋心理學上理論也。 不見夫吾人食物時乎，初嘗之無甚驚異，數嚼後大感其美適，多食卽不再增其快感；强食之，必反感不快也？ 類此之經驗將不勝枚舉。 然則情感調子頗有與快樂論者所期望者相背馳之勢，於此不亦可見乎？ 蓋情感調子僅附於他種心理或生理現象而爲件隨品，不能單獨存在；亦無法單獨測量，此一點也。 情感調子之高下變化不依刺激之增減而有嚴正之比例，此二點也。 故吾人不能用嚴正方法由刺激之强度之變化而操縱情感調子之變化。 換言之，卽於實際之人生行爲上吾人實不有科學方法以刺激之量而定情感之量。 故依席其維克之法，吾人欲求快樂，當設法先取快樂之條件，此說用之於苦痛等尙屬得宜，若用之於情感調子仍不免於不精切。 以

實例言之如吾人設法取得財富其目的可使吾人無凍餒之憂誠爲得當；然若謂足以致吾人以快感，則於其初獲之之時未嘗不大喜迨其後則必亦淡然置之矣．若謂吾人得財以後，每購一物每製一衣，每建一屋，皆有快感隨之．然此乃係個別之快感，零碎之快感而非總全之一個快感也．此個別之快感實爲買物購衣造屋之快感而非財富之快感．反之，吾人不見彼貧人乎，雖終日奔勞而亦未嘗無快感！謂富人之買物之快感由於其富所致殆無異於謂貧人之勤勞之快感爲由於其貧所致．富固可欣，貧亦可羨．天下事之不通者寧有逾於此乎？是故依吾愚見，富人於其得財以後之一舉一動所得之快感與不快感，以視貧人於其困乏以後之一舉一動所得之快感與不快感，除影響於身體之苦痛外，殆未可比擬．謂前者不及後者固不可；謂後者絕對不及前者，亦微嫌獨斷；謂二者相等亦可近似，然皆無精確憑據未敢遽言也．此猶僅就財產一點而論富貧，若再益他種要素，如知識與事業，則富者以有知識故，以顧慮其事業故，其所得之快感必更與常人相平，不能有超越

之處．是以就快不快之情感論，似有一恆度，其關鍵在身體構造之健全程度，與外界刺激之關係反居第二位．往往身體健壯之輩雖處逆境而興會猶豪；而神經質之男女則雖在境遇極優之際亦常悲從中來不能自已．是以欲操縱快不快之情感，而純恃外界物質條件，恐絕不能正確也．總之，以外界條件測定苦樂之說，其前提在謂何種條件產何種情感，何種境況產何種心緒；必二者之相關如影隨形，絕無相背之時而後方可．且不僅此也，又必外界條件與內心情緒之間其相關之度有一定不移之比例：一方增加若干，他方必亦增加若干；一方減少若干，他方必亦減少若干．其變化之相關必有頗似所謂韋伯法則者，方可用外界條件以測定內心情感．否則兩者相關既不嚴正，雖有相關共變之處，而要其度量不能以方式表出之，則於測量上決不能根據一方即可推知他方．縱有所知，必亦漫無把握，毫不精確．於此可見席其維克之以條件定苦樂之方法，用於快不快之情感，尚非科學的，可斷言也．

§三十七．至於邊沁之測量法視席其維克更爲不及．就其所定七標準中之前六項而用之於快不快之情感必見其不能爲實際行爲之指導．第一爲快樂之强度，情感之强度非如感覺之强度可以刺激之强度爲比例．快樂誠有最强之時，然此最强之快樂非可以外界刺激爲之操縱．例如我曾遊山得最高快樂，我遂以爲再遊山必得同樣快感，殊不知我卽遊同樣之山亦不能得同樣之快樂，故情感確有强度，有最强之時，然此則無精確方法可以求之必得．可見情感强度之測定不能爲實際行爲之指導，卽不啻謂此標準雖立而實等於不立也．第二標準爲快樂之久度，據上列之圖表觀之，凡情感之强者其留住之時間必不久，換言之卽情感之强度與其久長之度正爲反比例．然則吾人將何求乎：求快樂之强，顧不能久，求快樂之久，顧必不强？可見第二標準與第一標準根本上卽相矛盾也．至於第三標準之所謂確實與否者，誠如席其維克之所言，此事惟當事者自己爲最後之判斷，他人不能與焉．夫他人既不能與辨，則此確實與否之標準殆可不立．何也？

以當事者本人所感爲限．我若所感爲快樂，在我此後未發見其非眞快樂以前，其爲快樂對於我固確實也．若我今後發見其非眞快樂，而此非眞快樂之快樂已早逝矣，屬於過去矣．第四標準屬於想像．想像之不可靠，席其維克已早見及之．第五標準爲快樂之相生，此項證之於第一第二便知其有悖於實際．一快樂能生他快樂，在實際上決無此種事．夫吾人於飮酒後遊山，似一快樂後又有快樂．其實飮酒之快樂與遊山之快樂不過相緊接耳．決非遊山之快樂爲飮酒之快樂所產也．此標準在混快樂與快樂之條件（卽席其維克所謂快樂之來源者）爲一談．一快樂不能產生他快樂，但一快樂之來源可以致有多數之快樂．例如財產，得財產時固有快樂，而用此財產於建屋購物等皆爲許多快樂．特此種快樂之多寡，換言之，一快樂來源所包含之快樂究有若干，在實際決無法計算．例如名譽與財產，究竟名譽所給與於吾人之快樂多乎，抑財產所給與於吾人之快樂多乎？不特就一人而言，二者未可比較；且復視各個人而有差別．甲以名譽而得快樂多於

得自財產者;乙則反之.故以快樂之來源而計算快樂之多寡在實際上太複雜,決無精確方法可以定之.且所謂相生必含有時間之義,然則此時間以何爲限乎?例如我於十年前畢業於大學取得博士學位,此卽快樂來源上所謂地位者也.我於今年始由人聘爲家庭教師.然謂二者無關係似不可,謂二者絕對有關,似亦不可.蓋我之得爲教師必有引薦者,亦必有教授能力.若置此諸原因於度外而專謂此乃十年前畢業文憑之所致,必有未盡然者在焉.是故時間愈久,其中間經過之事情愈多,其情形愈複雜,則計算相生必愈困難,甚至於無法計算.若所謂相生者以緊接爲限,則又何解於人有不樂不苦之時?以吾人日常經驗徵之,凡吾人快樂漲至高度必卽下落,故人以無樂無苦或微樂微不樂之時居多.若求兩高度之快樂相緊接連續,其事殆爲不可能.可見此第五標準亦屬徒然.至於第六標準之純駁問題,誠有苦中夾有樂,樂中夾有苦之事.例如余因手腕撞傷,正在痛楚之時,忽見久久思念之舊友,此時必於感苦痛中復感高興.然此種現象之所以成

立正由苦痛與快樂二者性質不同，卽一爲感覺，一爲情感是已．設同爲一種則必不能同時並存矣．且此標準之目的必不注重於苦樂之同時相雜，而注重於苦樂之異時相間．蓋實際上同時苦樂相雜，其爲事實甚罕見也．例如饕餮，其食時必純爲快樂，其食畢致病之苦痛乃在得快樂以後．故同時苦樂相雜與異時苦樂相間在計算上微有不同．卽前者就一事之本身而言，後者則比較二者而定．縱使前者亦可比較，勢必所比較者爲一方苦樂同時相雜而苦較多者，他方苦樂同時相雜而樂較多者．雙方皆爲同時相雜之苦樂在實際上必更少見也．設此項標準包含苦樂之異時相間，則旣異時矣，便不啻另爲一苦樂．是爲二苦樂之比較，非一苦樂之純駁問題也．六種標準皆不切適用，且互相矛盾．設若將各種標準一併應用，則此種合乎數種標準之快樂必甚爲罕見，換言之，卽必止限於少數而已．總之，邊沁之說貌似可行，貌似趨向於科學的而實則仍不免有空疏之處也．

今且一論第七標準．夫情感惟當事者自知之，則我今爲一事，我又安能必他

人於此覺快或覺不快耶？　卽使我以我自身爲例作聯想而推測之，則我之此種推想是否有精確之必然性？　故邊沁之第七標準非不可實行，特若以情感爲依憑，則必多困難。　夫我之情感尙不能以境物爲之操縱，而況我於他人之情感，更隔一層者乎？　總之，此標準若不建立於快不快之情感之上，或以生理關係之苦痛，或以快樂所依附之境物，用爲計算之資，則未嘗不可大致有效也。　此則容後詳之。

§三十八。　吾人討論情感至此已知其性質爲不可嚴正衡量者矣。　用情感爲材料，就快不快以定行爲之取舍，其爲事必至不嚴密。　於是吾人之討論又當移至本能與欲望。　蓋滿足本能與滿足慾望亦正爲一種快樂。　往往吾人於所欲者卽爲對之而感快者。　故彌兒以「欲」與「樂」認爲在心理上同一意義。　顧此點亦未可一概而論。　試問吾人研究本能非以生物學原則爲根據乎？　生物學所示於吾人者：生物之有本能，姑不論其爲保存自己也，爲繼續種族也，然其發動必爲若有迫之使然者。　此種本能的動作若加以遏抑，固感不快，而若聽其發出，其發出

也初非求快，不過漫然一動而已．人類之本能較不固定，頗難爲憑，茲以動物證之，當知此言不誣．例如犬貓之乳子，謂其爲求快樂得乎？如鳥雀之將雛，謂其爲求快樂得乎？故本能之愈固定者，其與快不快之關係愈淡．卽在人類亦然，人多有舐犢之愛，謂此爲父母求自身之快樂可乎？是故本能與快樂初非一事．竟有發出本能而未必感快樂者．於是吾人不妨暫謂本能爲一事，情感又爲一事；而情感可伴附於本能．惟以本能伴有快不快之情感，故本能發作時自感有快樂．總之，本能爲生物性質之動作，而情感則爲心理上之感觸，二者未可混爲一談也．可見滿足本能之說與快樂論無密切之關係．更例如吾人有時見異族凌虐本國人不禁憤怒，出而抗爭．此事實出於種族本能．其結果必於自身反多苦痛．或謂當時不快，必欲一洩而後快．果如此說，不啻謂吾人可率當前所感而行，而不必用權衡計較矣．若用計較，則必不能率本能而行，換言之，卽不能聽本能自然發動．然則求取快樂與滿足本能固截然兩事也．快樂論者所以主張須以考慮與比較

而統計一生苦樂以定行爲者卽旨在控制本能使其不致出而亂闖以招禍耳．是求快樂之說與滿足本能之說根本不相侔．今欲以滿足本能爲求快樂之註釋，得毋欲推翻快樂論乎？至於論及慾望，學者多謂快樂因慾望滿足而伴牛，雖視快樂附隨於慾望，然認二者有形影不離之關係則不容諱也．果快樂論之方法爲考慮與權衡，是快樂論並不主張率然滿足慾望．其所主張既在得大量快樂似不嘗謂應轉化慾望，使其改直接率然的滿足而爲間接合理的滿足，如此轉化慾望方能得樂較多．惟此說亦有可議．夫既謂快樂附於慾望，則轉化之之時必不爲快樂，一也；轉化以後之滿足雖爲快樂，然仍爲附件現象二也．是慾望之本身仍無與於快樂．可見以本能慾望而解釋快樂實無補於快樂論之倫理學說．

§ 十九．本能與慾望之說既不足爲快樂論張目，所餘者惟有苦樂之客觀條件之說而已．此說大有一研究之價值．吾前言對於苦痛較易對付者正以其有客觀條件之故．必有客觀條件，方可用以測量．以主觀情感決無法測量故耳．

今茲請一按其說．此所謂客觀條件者大概可分數類，曰有形的，如財產；曰無形的，如知識；曰社會的，如名譽地位．快樂論者所以視其爲可貴者以其能產生快樂也．此爲快樂論者對於一種事實之解釋．特此同一事實，吾人得另爲一種解釋，初非不可能之事．至於兩種解釋孰爲近於眞理當視孰能說明較切，與其說適用之範圍孰廣．今姑舉一例，例如幸福論對於此同一事實卽另有一種詮釋．其說以爲凡此足爲幸福之具，而不以快樂爲衡．幸福論與快樂論原非大異，但其根本精神則互不相同．蓋在快樂論，以快樂而定幸福，以爲快樂卽幸福，離快樂而言幸福必致含渾飄忽，不可捉摸也．此固快樂論之優點，然而以快樂定幸福猶如以衣裳而定身體．須知衣裳之合乎身體，非身體就衣裳，乃衣裳就身體耳．今以衣裳爲主，謂身體卽附此而見，實不免有倒因爲果之譏．故幸福論者非不承認快樂，特以快樂者乃一種伴隨物 (accompaniment 或 concomitant) 而已．猶如飲酒時所起之赤顏，正爲一種伴隨現象．吾人欲使其人赤顏必先勸之飲．今欲直接得

赤顏，毋乃有不訴於飲酒之嫌乎？例如進化主義倫理學者斯賓塞(Spencer)卽以生物學爲根據，作此種論．渠以爲此種客觀條件所以能致人於快樂者，其背後實另有一原理在焉．卽曰對於生命有所助長是已．蓋生命之本性爲向上發展．其發展也無預懸之標的，無止休之境界．凡快樂皆係生命發揚時之現象；凡苦痛皆爲生命畏縮時之徵相．非快樂致使生命發揚，乃生命發揚時必伴有快樂耳．視苦樂爲寒暑表，間接測定幸福，固未嘗不可．故幸福論者亦嘗視快樂爲幸福之指數(index number)．吾人之問題遂一變爲：試問此指數果嚴正精確否乎？於是學者，答之曰：屬於各個人固無法精確，以各個人之情形多有偶然變化故也；屬於大量，換言之，卽屬於統觀多數人，則其平均數必可大致無訛．經濟學家頡文斯(Jevons, Theory of Political Economy)卽作此說．經濟學家哀機渥斯(Edgeworth)哲學家萊阿德(J. Laird)和之．萊阿德以爲有三種測量法，曰以數量測定之(numerically measurable)；曰以比率測定之(commensurable)；

曰比較之(comparable). 數量測定之者如甲快樂爲三,乙快樂爲五則乙快樂大於甲快樂之度爲二. 比率測定之者如A快樂加B快樂必爲大於A快樂(或B快樂). 至於比較更爲易明. 以精確嚴正之程度言之,似第一種爲最;第二種次之;第三種最爲不佳. 學者主張用微分法,測定其比率可得幸福之指數,蓋卽有見於此. 於是當知快樂之可以比率而測定之者,其所測定者仍爲一快樂與他快樂之關係,而非此一快樂之自身. 以每一快樂在其方程式中仍爲一不變數(卽單位)故也. 可見此種計算快樂之法無與於快樂之性質. 設快樂而成如理性主義者之所主張,乃係達到目的時之隨伴現象,則所計算之快樂卽無異乎其目的實現之度量. 是快樂論與自我實現論固未嘗有何不同處也.

吾人討論快樂論至此,必見快樂論之論據逐漸讓步,而竟讓至僅留其客觀條件之一點. 此一點似尙未可卽予抹煞也. 至於幸福論之詮快樂,非本章所應述者矣.

§四十．快樂論之缺點既如上述．然則快樂論果爲全部瓦解乎？是又不然．今試舉一端而言．如邊沁所舉之第七標準，苟其所依憑者不爲快樂之情感，而爲其客觀條件，則此標準未嘗不可實用．即我爲一事，於此事我固得快樂，然此事亦可致他人於快樂．他人於此必得快樂與否，吾不敢斷，他人得快樂之量究爲多寡，我尤不能斷言，惟此客觀境物有利於他人之生存，助長他人之生活，則我大約可以知之．且吾知我於此感快樂，他人或亦如之．今以實例言之，例如我著一體育書，著述以表示我獨創之技，此我之快樂也；書銷行以後，我稍獲版稅以助生活，此又我之快樂也；然而吾書之內容必須大有益於同胞或人類：即使人之讀我書者皆能得致身於健壯，因健壯而生快樂．此不啻我之得快樂須視人之同得快樂者之多寡而定其優劣也．特須知在此種情形下，使人亦同得快樂者以求健身者爲限．今有甲乙兩事焉，在同一範圍內，吾人可以比較孰爲使人同樂之參加人數較多．設若漫無範圍而推廣無窮，由全人類而又推至全生物，則必至無法比較矣．

例如吾建築一圖書館，我能入其中閱書，此吾之快樂也；然亦能使他人皆入而閱書，是他人亦皆同得快樂。又如吾建築一屋，吾入而居之得快樂，吾之父母妻子兄弟叔侄等亦得居其中得快樂。然而後者視前者微有不如。以後者所參加同樂之人僅爲我之一家庭；而前者則凡欲讀書者皆得而同享焉。然此標準而若推行至於極端，將致人皆趨於公共方面之行爲，而個人私自方面之行爲殆成爲無意義矣。必使人羣趨於政治上之建樹。例如我建議廢除苛稅，我自身因可免繳納苛稅之苦，而全國同胞亦皆可除卻此苦。更如我運動永久平和，減削戰備，此事不僅使我本國不再有戰爭之見侵，且同使全球永享平和之福利。凡此舉例足見此標準雖可實踐，特不免有盡驅人而入於政治運動社會運動之途之流弊耳。將使人以爲人生之價值唯在乎其事功之澤及於同胞。以中國舊有格言所謂立德立言立功者之順序觀之，必適爲顚倒：卽第一必爲立功，其次方爲立言。此點誠爲功利主義之精華所在，吾人固不欲否認。惟吾以爲若人之一舉一動皆置此標準於心目，

雖可免於利己害人，而有時恐不免有急功近利之弊。蓋人壽不過區區數十年耳。若所爲之事，其利之澤及人類者在身後方有出現。其人果爲之乎，抑不爲乎？以同樂之原則而言，此種事屬於純粹的利他，並非兼利的利己。誠以死後無知，雖有名譽傳於世，然決不能致死者享受快樂也。於是所爲之事又必以及身而見者爲多。然則其能不陷於急功近利乎？果爾，不啻盡驅人於求名求利求功之途，終日營營，鮮有昂首天外之胸懷也。

且不僅此也，吾人欲問此使他人同樂之動機果何出乎？抑如彌兒之說，謂致他人於快樂卽等於致自己於快樂；自己欲得快樂故非使他人得快樂不可。果爾則此仍爲利己之變相耳。席其維克不如此，乃以合理的自愛與合理的愛他，同爲出發點以說明之。是以雙管齊下之兩元論而代一元論也。顧此說之難點仍不能免。蓋個人以自愛爲出發點得統其一生而較量苦樂以定去取，而對於他人僅能就一事而較量參與其間之同樂人數之多寡。是一爲縱的較量，一爲橫的較量。

二者性質不同．吾決不能代他人統其一生而計較其苦樂．故吾於一事權量他人同參於此事之樂究有多寡，是仍非以他人爲本位而計較其苦樂．不過於吾之行爲上關係及於他人者亦一併計較之耳．是顯然乃仍以自己爲出發點也．不過於我計算自己苦樂時兼計及他人之苦樂而已．且於苦樂之計算法亦惟在於此縱的計算．至於橫的計算僅爲其中之一附件．換言之，卽於自己權量一生之苦樂時，於每一事件又須加有顧及他人苦樂之條件耳．蓋他人各自爲縱的計算，我不必代彼爲之也．由是言之，表面上雖爲兩元論，而用於實際必仍復歸於一元論．可見此種功利論勢必謂人之所爲限於人我兼利，至於純粹之利他在此種功利論中仍無成立之餘地．蓋我於他人之苦樂不過以我之心度人之心而已，今有一事也，我引爲樂者我以是知他人亦必引爲樂．特須知我雖能以我之樂而知他人之樂，我之苦而知他人之苦，然決不能以我之苦而知他人之樂．故謂自我犧牲係出於爲他人求快樂，在快樂主義之名學上無論如何不可通也．

§四十一. 功利論上快樂之客觀條件有偏於事功之嫌疑旣言之矣. 且此事功必以兼利爲限, 亦已評之. 顧功利論之可議者尙有關於計算一端. 據法國赫萊凡 (E. Halévy) 最近所輯集之邊沁學說, 似邊沁已早見及於客觀條件之計算. 其計算法不外乎以貨幣爲媒介. 如甲快樂, 汝以二圓易之; 乙快樂, 汝以三圓易之; 則乙快樂高於甲快樂. 甲苦痛汝以三圓之代價而獲免, 乙苦痛汝以五圓之代價而獲免, 則乙苦痛甚於甲苦痛. 設甲快樂可以三圓而購得, 乙快樂亦可以三圓易之則甲乙兩快樂雖性質不同, 而其價則相等也. 邊沁之意殆視此等於晴雨表 (barometer) 與寒暑表 (thermometer). 外間氣壓有變化, 熱度有變化, 則表中之液體亦必生相應之變化. 正猶以水銀之漲縮藉表熱度之增減, 今以貨幣之多寡藉明快樂之大小. 是說也邊沁亦自知其不如斯之簡單. 顧彼之意終以爲此種道德的寒暑表 (moral thermometer), 換言之, 政治的數學 (political arithmetic) 在立法家實爲必要. 蓋立法家之職務在增加全社會之幸福而減少全社會

之苦痛；苟無此種計算則其所立之法或反足以助長苦痛未可知也．吾今所欲言者卽在明此種意見止能行之於政治經濟，而實於個人無密切關係．例如購買古物，其價高出於日常衣食住必需品千萬倍．謂古物給予吾人之快樂以視日常衣食住所給予吾人之快樂大千萬倍可乎？顧有不嗜古物之人雖贈予之而亦不願受，則又何說耶？是以今之新經濟學派謂止有「價格」（price 卽市價）而無「價值」（value）．蓋價格爲社會上之現象；若專就某某個人而言，則止有「選擇」（preference）而已．個人之選擇殊爲任意．今有三物於此，甲最佳，乙次之，丙更次，置諸一百人之前，聽其選擇．吾知就大量上言之，謂取甲者比較常占多數，殆未嘗不可．若就其中某某個人謂其必取甲而不取乙丙則必失之．於是吾人當知此種計算在個人行爲之指導上直無何等用處．此功利論所不足之又一點也．

總之，功利論有誤解道德學之處．何以言之？道德學自亞里斯多德以來，久已公認爲對於吾人行爲如何爲良善之問題作理論的解答者也．若其使用者僅

爲立法家而不適用於平常人，則非道德學，直立法學耳．故功利論止可謂爲一種「社會造福學」(science of social welfare or social utility)，而非倫理學．其大部分爲政治學與經濟學．蓋必以政治之道與經濟之術方可致社會增進其福利也．

§四十二．然則吾人其將盡棄功利論乎？著者以爲是又不然．功利論之大弊在使道德範圍縮小，顧在此小範圍內其說尙非可棄．吾以爲功利論非不佳也，乃不足耳．苟能於彼所言之範圍以外，另有標準以定道德，則吾人未嘗不可兼採功利主義．換言之，卽僅恃功利主義必有若干事象無法說明，以彼之道德範圍中無之故也．蓋彼派之說止限於吾人在公共方面．質言之，卽惟涉及社會始有道德．於是孤立之個人是否亦有道德可言，則發生問題矣．例如魯濱孫之飄流孤島，其生活可發生有不需要道德之問題．又如有人於暗室中忽動淫殺之念，在嚴格之道德論者將視爲不道德．功利論者於此，則如何批判之乎？須知人果

一旦脫離社會而可不需要道德，則必致卽在社會中其生活有不涉於社會卽與公共無關之方面者，亦可無需乎道德．道德範圍非太狹小乎？是故若於此等方面能有法以補其不足，則功利論尚不失爲一種可以實踐之道德原理也．

由上述之批評觀之，快樂論雖貌似極近於科學方法，貌似極嚴正可以實行，然而一經細按，便知其尚屬粗疏．惟其由快樂論脫出以客觀條件爲資材，用此標準在大量上未嘗不可行，故於思想方面而不可不謂爲大進步也．

今爲淸眉目計將以上所說各點複述之如下：

一．快樂論側重於個人方面之道德而功利論側重於社會方面之道德：但快樂論卽在個人亦不能爲行爲上之指導原理，是以不及功利論，以功利論若加以修正，在小範圍內，可爲指導原理也．

二．功利論之苦樂旣以客觀條件爲依憑，是已脫離心理的快樂論矣．此種客觀條件亦僅能觀爲有益於人類或有生命者．此種有益必以順乎生

命之發展，人格之完成爲標準． 決不能以其產生快樂之多寡計算而定之，蓋以所產生之快樂之總量無從估計故也．

三． 舊來功利論名曰普遍的快樂論，仍以快樂主義爲中心，換言之，卽仍根據於人求快樂之說也． 殊不知此說推翻以後，功利論尙有自存之餘地．

四． 對於最大多數最大幸福一語中之幸福二字若不用快樂爲註釋，似未嘗不可． 故吾以爲功利論可脫離快樂論而依然有成立之可能．

對付苦痛比較有嚴確方法． 惟人生之目的決不僅在求免於苦痛． 故快樂論視苦樂與人生有密切關係，誠有至理． 但以此爲人生之唯一目的則誤矣． 人非不求免苦，特免苦以後必尙有所奮發耳．

五． 須知快樂爲一種情感． 情感爲附件物． 人無論何時皆有情感伴隨之．

此種情感大抵爲快與不快以及其中間之狀態． 其附件也有時於苦痛中而竟有快感． 論者謂如音調之起伏不定，言其不能常保故態也．

六．人生行事若專以追隨此變化無定之情感調子，將必至一事亦不能爲矣彌兒以現行狀態之人人皆欲快樂而證明求樂爲人之本性，其說在誤「所欲」爲「可欲．」一爲事實，一爲理想．今以事實卽爲理想，則人人固已如此矣，又何必定爲規範囑其履行耶？又況快樂論者本不滿意常人之求快樂．以其率本能而行，順慾望而動，故主張應有思考以比較權衡于其間．然則快樂論所主張之快樂與常人之所謂快樂者固另爲一種．以其爲移轉本能，宰制慾望以後所得之快樂．豈非另外一種快樂耶？是故吾人不能以慾與本能爲根據代快樂張目也明且審矣．

七．彌兒謂道德初爲取得快樂之工具，後乃一變謂爲快樂本身之一部分，此說不啻根本上推翻快樂論．蓋依此論必謂快樂爲人生唯一之目的．今此目的中卽已包有道德，則不啻謂道德卽爲人生目的．顧快樂論者仍以快樂原則可以修改道德，使其進化．夫道德本身既爲「本來好的

」(intrinsically good)，則何能加以改進耶? 故此說根本上與快樂原理不相調和.

八. 彌兒，承認殉義捐軀在普遍的快樂論上亦有說可通，特此事除根據傳種本能之理由謂其爲子孫謀幸福外，於功利論實不相侔。卽爲子孫謀快樂恐亦與功利論原則不十分相合. 蓋功利論以自愛與愛他之兩元論爲出發點今竟捨棄自愛一端，恐與功利原理似不能無虧. 故吾人仍不能不謂功利論未能充分說明純粹愛他與犧牲.

九. 總之，功利主義在社會的道德一方面，稍加修正，未嘗不可認爲一種道德原理. 特其在道德方面不如政治方面. 故此種最大多數最大幸福之格言，可視爲政治上之指導原理.

十. 至於個人的道德一方面，著者以爲須有超過功利主義之道德原理. 如此方可救濟功利主義之流弊. 詳言之，卽於公共方面可採用不以快樂

論爲基礎之功利主義，而於個人方面須另有他種道德原理以爲補足．一則足以提高功利主義，二則可以救其偏枯．

§四十三．　玆再列舉快樂論與功利論之共通特點如下：

甲．感覺主義　無論其爲情感抑爲感覺，要爲訴諸感覺，而不訴諸推理．是其視理智爲後起之工具，非人生之目的也．　故與理性主義相反．

乙．經驗主義　無論爲本身之經驗，抑爲古今來他人之經驗，要其所以成爲道德者不外乎自此種經驗中籀出之耳．　道德者卽人類於經驗上積成之教訓也．　此說正與謂道德爲普遍公理之說相反．

丙．結果主義，　此說謂道德之判斷惟見於行爲之影響．　設有人居心殺人而結果反有益於人，則此人之動機可置不論，而論其結果固未嘗爲不道德也．　此說正與善惡惟以動機爲衡之說相反．

丁．他律主義　此說謂道德非自先天而固有，乃自外而附加．　人旣與人

延反應(delayed reaction)的實驗。譬如示動物(例如犬)以三個盒子，而於某一盒內置有食物。動物一見之後，本即發生反應，但是現在故意將牠禁閉着，待過了某一時限之後，才將牠釋放出來，看牠能否尋到前所看見的食物。這便叫做遲延反應的實驗。赫芝的實驗係使馴熟的鳥高棲枝上，看實驗者置食於某一花盆之下。假使花盆只有一隻，則鳥的反應較爲容易。假使花盆的數目在二以上，那就看置有食物的花盆是否有別於其他花盆，才可決定鳥的反應是否無誤。假使那有食物的花盆和其餘花盆造成一條直線無從辨認，則各花盆間的距離縱大至於二十五生的米突，而鳥也須純碰機會逐一將各盆舉起，得食才止。但是假使那有食

第十七圖

第十八圖

相處，其行爲不能不有規律．故其制裁雖有屬於內心者，然其來源必仍自外界．其與自律主義之說正相反也．

第三章　克己論與直覺論

第一節　克己論

§四十四。　吾於上章已述快樂論與功利論，並聲明功利論之成也由於有見快樂論之反對說所謂克己論者亦具有一部分眞理。　今當卽述克己論與直覺論。須知快樂論與克己論正爲一對；功利論與直覺論又正爲一對。　按西文之克己論爲 asceticism 亦可譯爲苦行主義。　其思想之背境要爲主張人之所以爲人不在依從慾望，追隨情感，而在能一反自然。　此一反自然又必出之以鍛鍊。　此鍛鍊之目的有二：一曰鍛鍊之所以超出此自然界；二曰鍛鍊之所以使於此自然界中得自由自在。　由前之說，斯爲厭世論，亦曰出世主義。　由後之說，則爲理想主義 (idealism)。　理想主義有與出世主義大不相同者卽爲：出世主義旨在脫離此自然界而另赴一界，此界卽非世間；而理想主義仍爲求實現其理想於此世界，欲有以化此萬惡世界爲無上樂園。　二者之從事於鍛鍊也同，主張苦行與克己也亦同。　特

其背境則不同。蓋在出世主義，克己所以絕慾，絕慾乃所以脫離世間；而在理想主義，克己所以啟發理性，啟發理性乃所以實現理想。一爲離却世間，一爲改造世間，一爲超越的，一爲內在的也。故本書分此種非自然主義之思潮爲二：即一爲改良自然界之非自然主義，他爲撥除自然界之非自然主義也。

特在克己主義之初起，於此兩種背境，究何取何從，並不明瞭。故吾人頗難斷定初期之克己論，究以厭世爲根據，抑以改善世間爲根據。不得已暫取後說：以爲克己論志在抑止情慾，使人得眞正自由；初非求天國於彼岸也。以此之故乃將克己論列入於理想主義內，幸讀者有以分別觀之可也。

第二節　犬園學派

§四十五．有亞里斯戴布斯之快樂論正相反者：曰安第斯散尼斯（Antisthenes 444—366 b. c.）其人固亦蘇格拉地之弟子也。其徒甚衆。最顯者有狄吉尼斯（Diog nes of Sinope）以及克蘭第斯（Crates）至於此派學者所以被

人呼為「犬儒」(Cynics)者，以安第斯散尼斯曾建立一學園，顏曰白犬(Cynosarger)。世人隨轉為譏笑之辭，此派中人既自甘為犬，故世人自以犬呼之矣。在世人或存輕侮，而在其人則引為恰當。其名稱之由來槪如此也。今改譯為犬園庶表中立之意。此派之思想在表面上似由蘇格拉地而出，實則乃遠在蘇格拉地以前二者特偶合耳。

安第斯散尼斯初從谷吉亞斯(Gorgias)學修辭學，後乃見蘇格拉地之敝衣粗食，一介不取，而慕焉，遂從之遊。每日入城奔走五里，聽蘇格拉地之講話。彼於蘇格拉地所感服者尤在其刻苦堅忍。故彼輩之學說以為惟習苦禁欲耐勞乃為最妙之方法足使人於幸福。彼輩所謂幸福殆等於無窒礙無欲求。換言之，卽獨立自由是已。彼輩以為惟習苦忍痛遏慾方足以致此。殆與孟子所謂『天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身』頗有相同之點。特一為天之降苦於人，一則為人之自求苦耳。在犬園學派之意以為人當自苦其

心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，而後始能至於德．故習苦者進德之塗徑也．其言曰『吾寧爲狂而不爲快樂所制』蓋其爲狂殆無異於亞里斯戴布斯．顧亞里斯戴布斯以縱於樂而狂，故其狂爲縱情之狂；而安第斯散尼斯以甘於苦而狂，故其狂爲矯情之狂．世人以貧苦爲可羞，彼獨以貧苦爲可傲也．彼以爲惟習苦，甘貧耐勞，始能使人獲得眞正精神上之自由．彼之所謂自由者卽謂達到絕無所求之境界，於此不感缺乏，自不起欲求；不感缺乏自無痛苦．則彼之所以習苦乃正謀有以制苦也．非以苦爲目的，乃仍爲對於苦設法有以征服之耳．故彼之修養目標卽爲「自主」（self-mastery）．所謂自主亦正卽獨立自由之謂，不爲物所役，不爲情所牽，不爲欲望所左右，是已．且不僅此也，必更爲知識之增進，卽研究學理，換言之，亦卽增益其智．蓋必智愈增進則人乃得愈自主．是自主之實現以智之進展爲比例也．故依其說，人生之目的在取得自主而達到自主之塗徑在消極方面爲習苦；在積極方面爲益智．他派之主智，爲眞理而求眞理，犬儒學派之主智則

爲修身之故，乃以研究學理視爲具有道德上之目的也．至於彼之主張習苦卽志在修到一種境界，卽孔子所謂「無欲則剛」之境界而在彼則以爲近於神矣．神者無欲而萬能者也；無牽掛而自由者也．此派學者以此種超人之神爲目標，期有以隣近之．勢必制其欲求，寡其需要．以爲人而需求愈少則必愈幸福．彼之所謂德卽指此耳．彼以德爲最高目的，唯一標準．以爲人當唯德是求，不計其他．惟德爲可寶，惟不德爲可恥．其他諸事概可歸之於無關輕重之列．是故彼派以爲人當蔑棄財富，享樂，名譽，地位，等等．不僅此也，且以法律，家庭，國家，美術等亦列入無關輕重之中．蓋彼派之理想人所謂智人者，必須不爲社會所束縛，不爲習俗所迷惑，不爲法律所範圍，不爲國家所限制．換言之，卽其人須昂首天外是已．以此之故，所謂智人者無須乎文明，以文明乃不自然之物．彼智人旣獨立特行，又安用此不自然之僞物耶？自此點言之，智人者不僅自主，抑且爲自足(self-sufficient)．蓋其一旦旣具有德矣，此德卽爲終生所有，不復失也．此派學者不徒作如此

之主張而已且復躬自力行．如安第斯散尼斯一衣兩襲，一杖一囊，別無所需．狄吉尼斯之初欲師事於安第斯散尼斯也，安第斯散尼斯舉杖驅逐之，狄吉尼斯則以首相迎，示雖痛擊之亦不去，其堅忍有如此者．狄吉尼斯亦一衣兩襲，晝夜如斯別無臥具．身束一囊，食物與用具皆備於其中．住宿於一桶之中．夏日則敷以熱沙（因日光所曝者）；冬日則抱石以雪敷其上；食則生麥．克蘭第斯更變其家產為金錢而散諸同胞．或謂渠受狄吉尼斯之勸，擲其金錢於海，委其田地於羊．夏日服厚衣，冬天着薄衫．嘗以水代食．凡此苦行，或不免矯枉過正，不近人情之處；然其所以如此者志在操練，卽使身體習於苦故可不畏苦而心乃得有自由也．

§四十六．茲更演其學說之要義如下：

一　此派之主張根據蘇格拉地，以為所謂各種德，而其實仍係一物，猶如一樹，雖多枝葉而其本榦則一耳．此本榦者，犬儒學派亦宗蘇格拉地，謂卽係知識．故其致德之道卽在於內省．正卽蘇格拉地所謂「知汝自己」

(Know thyself)者是已.

二. 此派之主張苦行非如佛教之出世, 亦非如叔本浩 (Schopenhauer) 之否定意志, 乃正謀精神之解放耳. 故安第斯散尼斯告人以惟身習於貧困, 而心始能富有. (見Xenophon, The Banquet). 蓋仍以苦身爲樂心之法也. 惟身甘於苦, 而心乃能有安樂. 此派之所以視慾望爲應避者, 以其致人陷於煩惱故耳. 故其禁慾乃旨在求自由與自主也.

三. 此派不僅以爲慾望陷人於苦惱, 宜避克之; 抑且以爲社會上之風俗, 宗教上之傳說亦足致人於顚倒迷惑, 亦宜有以超越之, 不爲所拘. 本乎此義, 甚者亦視國家之成立卽由於劃分全人類爲若干單位, 自人類一體上言之, 殊爲反乎自然. 法律亦然. 法律强人以從屬, 亦爲背於自然. 故此說隱然有一涵義曰: 人苟唯理性 (卽智) 之所命是從, 則不須有法律, 亦不須有國家. 苟有之, 則必爲理性之法律, 理性之國家, 後世推論此

點，遂以爲所謂理性之國家者殆謂廢除現在之國家形式，而合世界全人類以成一國家。所謂理性之法律殆謂全各種人而統於一種普遍法之下。（見 Sidgwick, Outlines of the History of Ethics. P. 35.）於是有人謂犬園學派乃開世界主義之先河者也。

四. 此派既以爲人不可爲宗教上之信仰所拘束，故其於當時之多神論頗致攻擊。後世遂認此派爲一神論之導源。

五. 此派既受當時詭辯家之影響，自不免偏有懷疑主義之色采。安第斯散尼斯雖承蘇格拉地之說，認知識由於定義而來，然而絕不承認柏拉圖之理型說（Theory of idea）。以爲單一物可被之以名，惟集合物始可由其配合之樣式而明其性質。則理型先在之說不需要矣。

以上爲犬園學派主張之大旨。其習苦抑慾也原用以養成精神之獨立；不爲外物所左右，於是吾人乃得自由。其目的未嘗不正也，未嘗不高也。無如苦行之

結果不僅不能使精神自在．抑且轉增身體之疾病．何也？以此種無制限之苦行，不合理之克己，勢必使自身受病而後已．不見彼安第斯散尼斯乎？即因習苦致疾．其徒狄吉尼斯贈以匕首，囑其自殺．以其苦痛愈於平時，舍自殺外無法避免之．是則可見習苦若無限制則毀壞身體有餘而解放精神不足．以此爲使精神自由之方法實未見有當也．

故吾以爲此種苦行論止有趨赴於厭世主義而始有解釋餘地．蓋若本視此世間爲可厭，則縱使毀壞身體，寧復何恤．即使自殺，亦正所求．求仁得仁尙何憾耶？乃惜乎犬園派不知此理，仍存心以改善此世界．欲以習苦絕慾爲法門．殊不知身體被毀，精神亦失．謂戕傷身體正所以增長精神，此乃不通之論也．犬園派之持身律己之法所以不能盛行於世者，以其苦行非人所堪，尙其次焉；乃以即依其言而踐之，其結果亦不過自速其亡而已，豈有他哉！

第二節　斯多亞學派

§四十七．斯多亞乃一希臘字之音譯，若譯其義當爲「前廊」．蓋雅典之市廳（Agora）係大建築，於其前有寬大之廊，且有柱列於其間，柱之上復繪有畫．希臘字 Stoa poikile 者此言畫廊．故斯多亞學派當稱爲「廳廊學派」．徒以吾國舊有此音譯，今姑仍之．此學派之名乃由講學之地點而起．此派之創始者爲散諾（Zeno 333—264 b. c.），其人生於開地烏（Citium），當其赴畢拉歐斯（Peiraeus）時中途因舟毀遂泊於雅典．入書店得克散諾芬之蘇格拉地追憶錄讀而心竊慕焉，以爲苟能得有如蘇格拉地者而師事之實一生之大願．其時適有人行經店前，店主告之曰可追隨之．其人非他，卽犬園學派之克蘭第斯．散諾從此遂爲克蘭第斯之弟子．其後又師事麥伽賴學派之斯第爾波（Stilpo the Megaric）與柏拉圖學派之波賴謨（Polemo）．於是乃綜合各派自成一家言．擇市廳之廊前爲其講學之所．繼散諾而主講於其間者爲克倫散斯（Cleanthes），繼克倫散斯而爲主講者爲克里席布斯（Chrysippus）此派學者衆多，容不列舉．至潘奈第

斯(Panaetius)乃傳其說於羅馬。於是後世學者概分斯多亞學派為兩期，曰前期與後期。前期者謂其在希臘之時期也；後期者謂其在羅馬之時期也。前期中學者所遺留之著述除克倫散斯之讚神歌(hymn)以外殆可謂無有。後期中學者之著述則存留尙多。就中尤以伊披克第托斯(Epictetus)之著述為最。吾人今日取狄吉尼蘭弟斯之傳述而又證以伊披克弟托斯之書籍，頗可窺其大體也。

斯多亞派之倫理學說雖由犬園學派而來，然其於犬園學派之苦行則謂進德之別徑，而尙非進德之正塗也。伊披克弟托斯之解釋犬園學派，即謂人於此派當略其外表之敝衣粗食而重視其內心之理性自由。此殆以斯多亞之精神解釋之也。

斯多亞學派之重要主張為：人當依本性而生活。所謂本性者係希臘原文Phusis之意譯。蓋此字與拉丁文之Natura不相同。英文譯為naturl致有誤會。須知此字非指固定的自然界而言，乃謂萬物依其自性而發展。若譯作「自然

一則失之矣。至謂人當順乎本性而生活者，卽不啻謂人之一舉一動皆須符合於自然發展也。故所謂本性者，初有二解，實則一義。一說謂人之生活須符合於自己之本性；又一說則謂須符合於宇宙之本性。此二語初非相背。緣人卽爲宇宙之一部分，雖係極小，而亦同具宇宙所有之本性。故率自己之本性卽不啻率宇宙之本性也。而況此說實有一前提卽謂宇宙有一普遍的條理是已。此條理，此法則統御萬有；萬物以之而成，以之而動，以之而生，以之而毀。此說殆與亞里斯多德之分方式與素質相類似。素質爲被動者；方式爲主動者。萬物以受動的素質就主動的方式，爲其配置而成形形色色。故萬物皆爲此條理所宰制，無或能外之者。此則稱之曰統御原理 (egemonikon, ruling principle)。故斯多亞派之宇宙觀乃係有計畫的定命論。謂一切皆在同一原理所宰制之下而有定，不能或外之也。此遍乎宇宙之統御原理，在斯多亞派則名之曰神。斯多亞派之宇宙論因是又爲汎神論。神既統御世界，則吾人爲世界之一份者亦當惟神是式憑焉。故所謂

人當率本性而生活乃正謂人當遵神之規則而生活．換言之，亦卽依從彼統御世界之原理而生活也．此爲斯多亞派之汎神的定命論．根據此論，乃又產生其人性觀．其以爲生物之第一要件爲自我生存，其第一所求者則爲自身統一．故生物皆自愛護焉．動植物於相當境地皆能豐茂．而天之造植物不賦之以感覺與衝動；天之造動物則賦以本能，使其依本能以生活．獨於人類，則天賦之以理性（reason）使其依理性而生活．上文所謂當符合乎本性而生活者，其在人類，則不啻謂當依據理性而生活，以理性乃天專賦予於吾人故耳．而依理性以生活又不啻卽爲依宇宙之統御大法而生活，蓋理性卽爲宇宙之統御原理之表現且所以認識此統御原理者也．人之依順於理性而生活者於一方面能以此而知宇宙本體之統御原理，換言之，根本條理，而於他方面則又能宰制情慾，使人得不爲情慾之奴隸．蓋爲情慾之奴隸卽不啻違反於本性．而違反自己之本性卽違反宇宙之本性．以自己之本性乃宇宙之本性之一部分耳．猶如耳目之在人身．今以人之全

身喻宇宙全體;以一耳一目喻吾儕個人。 個人有其本性,正猶耳之本性爲聽,目之本性爲視。 若耳而不能聽,目而不能視,在耳目固違反乎其各自之本性,然亦實同違反乎人身全體之本性也。 故人之本性爲理性;人若不率理性而行,殆猶目之不司其視,耳之不司其聽。 人若爲情慾所左右,則不啻以耳司視,以目司聽,而全身之機能職司皆紊亂矣。 斯乃違反人身構造之定法與定理。 人之降服於情慾亦然:卽同爲紊亂宇宙大法之定軌。 於是人乃失其所以爲人。

§四十八. 斯多亞派之爲此說乃根據其心理學上之見解。 彼等以爲非中爲理性所主宰時之夷然自得與坦然平和乃係精神本態。 若爲情慾所擾亂,則爲心之變態,換言之,卽心之病態也。 故彼等於心之狀態加以分析。 彼等分心之要素爲八,曰五官覺與言語能力,思維力與綜合力是已。 而以思維,與綜合爲心之根本。 其爲說殆受亞里斯多德之影響,蓋亞里斯多德固於被動的心以外復謂有主動的心也。 顧斯多亞派則謂此八部分初非並立者,故毋寧不稱之曰部分,而稱之

曰職司．乃一心而有八種職司而非八部分合成一心．且其中主要者厥爲思維與綜合．是前數者不啻一政府之各部而此後者殆卽政府之主腦也．此主腦而失其統御，則各部卽形悖亂．故理性墮其權威則心乃失其本態．此違反本態之心理現象，在斯多亞派，則名之曰情（passion）或慾（desire）．故散諸謂情慾卽違反乎其本性之動作起於心上者也．此種情慾，彼輩分爲四類，曰悲痛，恐懼，慾求，與快樂．屬於悲痛者有哀憐，妬嫉，忌刻，競賽，憂愁，煩悶，悲苦，昏迷，等等．屬於恐懼者有驚怦，羞恥，畏怖等等．屬於慾求者有希望，憤恨，恚怒，戀愛，等等．屬於快樂者有淫逸，歡娛等等．此等心理狀態在斯多亞派視之皆爲病態也．蓋心亦得有病，殆猶身體然．夫咳嗽發熱此身之病也；而恨忌憂惱，則心之病也．所謂病態者卽謂違反其本來之狀態．人於身體違反其本來狀態時，知其有疾必思有以醫之；今於心之發爲忌恨，恐怖時何以不知其爲病而不求其復返於健全耶？斯多亞派之主張卽在表明此理．以爲情慾之現於人心中卽爲心之有疾病．人生當以健全

爲目的．而健全之心卽爲絕無情慾出現於其中者 故斯多亞派之理想人卽爲無情慾之人．彼等謂智者無情慾．情慾之所以爲病態者以其爲錯誤之判斷也．

蓋人莫不有保全生存之意，特此而若推至極端，則勢必卽生錯誤之判斷．對於現在與未來之所好者而有錯誤之判斷，遂生快樂與欲求；對於現在與未來之所惡者而有錯誤之判斷則生悲痛與恐懼．凡此種不正確之判斷皆爲精神違反其本然之病態．斯多亞派復名此爲不合理的狀態．以情慾乃精神中之不合理的部分也．故斯多亞派不僅節制情慾而已，乃必絕滅情慾而使之全無．彼等名此種狀態曰 apatheia（卽英文 apathy）．蓋 pathe 爲情慾與煩惱而 apathe 卽無情慾無煩惱也．人而致於無情慾乃與其本性符合矣，與其本性符合卽與宇宙全體之本性亦符合矣．此說殆與中國儒家所謂與天地參通之說頗相近似．故人之行爲於一舉一動皆須有其不得不然之故，換言之，卽須符合自然大法之規程．此不得不然之故卽爲義務或本務或天職．倫理學上有義務之概念自斯多亞派

始．其原字爲 kathekonta 由擔負之動詞而出．此後世「義務」(duty)之一語所由昉也．蓋謂人之行動有不能不接近宇宙所安排之大法者．於是順乎其不得不然者謂之善，接近之謂之德；逆乎此不得不然者謂之惡，遠背之謂之不德．順乎不得不然者卽爲遵從理性之所示者；背乎不得不然者卽爲履行理性之所斥者．例如對父母而尊孝；對兄弟邦人而親愛；對朋友而信誼；此皆義務也．對父母而疏蔑；對兄弟邦人而薄視；對朋友而不誠；此皆反背於義務也．前者爲不得不然；後者爲不得然．顧亦有得然亦得不然者，彼等謂此乃中性者介於二者之間．例如俯拾樹葉，以刀裁紙等．斯多亞派名此類中性者曰無關者 adiaphora（卽英文 indifference）．據云此辭含有二義．一謂與幸福無關，卽人而缺此但須具有德亦足以致幸福．一謂其無關於人之取舍，換言之卽不具使人必取或必舍之力者也．此說與犬園學說殆可謂相同．以犬園學派僅列德與不德，此外皆爲無關輕重者．顧斯多亞派於此無關輕重者中復分二類．曰可取者(proegmena)與可

棄者.(apoproegmena) 詳言之,例如富有,貧困,健康,疾病,美貌,醜形,名譽,門閥等等皆在無關輕重者之列. 貧者有德而富者無德,則富者不及貧者. 富者有德而貧者無德,則貧者不及富者。 健者無德;而病者有德,健者不及病者. 病者無德而健者有德則病者不及健者. 可見人之高下純以德爲分別,貧賤富貴不與焉. 固非以富貴爲標準,亦非視貧賤而轉移. 特此種無關輕重者之中亦有比較便於使人進德者故此類似較可取. 例如生命,健康,才能,技藝,富有,貴閥,名譽,美貌等等. 至於可棄者則爲死亡,衰弱,拙魯,疾病,貧乏,賤族,醜形等等. 斯多亞派復謂於此種可取者中又有其本身可取者與爲他項用途而可取者. 例如健康與才能卽爲其本身可取者;而富有,貴閥則係爲他項用途而可取者. 可棄者亦如之. 至於此類所以爲無關者之故卽在其與德無必然之關係. 例如富有,在有德者固可恃以爲善;而在無德者又未嘗不可資以爲惡. 健康,名譽,門閥等皆然. 在善人足以助其善,在惡人又足以長其惡. 此所以不能視爲進德之必具條件也.

§四十九. 至於德之內容爲何乎? 斯多亞派以爲乃係一種性格 (diathesis 即英文 disposition). 所謂性格者指心情上有一種固定狀態; 其發爲行動也亦由此固定狀態而出. 而有德之性格則謂此種性格足致生活於調和平協. 故惟德爲足以致幸福, 換言之即幸福止由德而成. 德與幸福既爲一, 德既爲一種性格則人之取德即以其本身有價值而取之, 非僅視爲取得他物之手段而用之. 至於何以知其爲本身有價值耶? 則斯多亞派復謂吾人有直覺之能力對於「德」對於「善」, 皆不待於論理的推證, 而能直接審知之. 其用語有 enthutoi ennoiai 與 prolepseis 即「本有的觀念」之意, 故以斯多亞派列入於直覺論實未嘗不可也. (見 Bevan, Stoic and Sceptic P. 5. 7.) 斯多亞派復分德爲二大類曰屬於理論方面者與屬於實行方面者. 而要之不外乎初德與副德之分. 彼等以爲初德有四: 曰智, (phronesis) 曰勇, (andreian) 曰公正, (dikaiosyn) 曰謹敕 (sophrosyn 即節制) 智者知事物之善惡 (即良劣) 之謂也; 勇者臨事而知取正當徑途之

謂也；公正者對於同人而知取正當分際之謂也；謹敕者對於自己而知取正當分際之謂也．此說蓋承蘇格拉地之緒餘，認德爲知識，可以教授於人．斯多亞派謂於此初德以外尙有副德，如豁達大度，操守自固，堅忍自恃，從諫如流等等．其反面之不德亦有初副之別．初者如愚懦，不公正，與放蕩；副者如鈍拙，不納忠言等是已．凡人具有德者謂之曰善人．所謂善者卽有理性之生物完全符合其理性而足爲有理性者之謂也．其所發出之行爲則名之曰德行（卽有德的行爲）．特此所謂善亦得用於自身以外者而言．如益友是已．至於用於精神而言者則爲德．德亦爲手段亦爲目的．就其致幸福言之，手段也；就其卽爲幸福之一部分言之，則目的也．惟心上所現之善亦有習慣與性格之分．德爲性格而行事則爲習慣．此卽倫理法則上 be this 所以高於 do this 之分別也．前者可譯爲「致此」後者可譯爲「事此」．如勿殺，勿賭，勿冶遊，須還宿債，須救難友，等等皆指一件事非如此做去不可，此「事此」之例也．如須自尊，須律已，須正直無私，須敬重他人

等等則不限於一件事，而實足以養成一種性格．例如須敬人，則不特對於朋友爲然，對於邦人爲然，乃至對於全人類，甚至對於敵人亦然．如此則必爲發自內心，卽由性格而出也．此乃「致此」之例．致此者謂必須將性格修養致於如此也．事此者謂情形如此必須採取如此之行爲也．其分別卽在一爲性格而一爲行爲．斯多亞派視德爲性格，可謂首先發見此「致此」與「事此」之分別者．其說頗與孔子論「仁」相似，其言曰君子無終食之間違仁：造次必於是，顚沛必於是．蓋無論任何時，雖至流離之際，亦無一刻而背離乎仁．斯多亞派之視德亦正猶是．無論何時何地，彼等所標揭之理想人決無背德之事，以德卽鑄成爲性格，不可更易也．孔子謂智者不惑，勇者不懼或亦卽此義．蓋智既成爲其人之性格及其人必無惑時；勇既成爲其人之性格則其人亦必無懼時．猶如善射者養成其臂力，苟臂力而不失則無時不善射．猶如善外國語者既養成此種能力，苟此能力而不墮，則無時不能操此種言語．故進德之塗重在修養．所謂修養卽鑄成一種道德的

「效果律」若爲格式心理學者所屏斥，多次律本更爲機械的，當然更受評擊。主張「多次律」的以爲一種動作，其演習的次數愈多，則保留愈易。動物關在籠內，其成功的動作，每一次試驗，必發現一次，而不成功的動作則可有可無。現在若爲簡單計，以A代表失敗的動作，以B代表成功的動作，則或可有下列的關係，

1,	A	B
2,	B	
3,	A	B
4,	A	B
5,	B	
6,	B	
7,	A	B
8,	B	

由上表看來，有A在前，便有B在後；而有B在前，則必沒有A追隨的機會。B在八次實驗中發現八次，而A則僅有四次。所以照多次律說，B保留而A被淘汰。但是這不免把當時的情形看得太簡單了。桑戴克以爲這整個的推論都建築於一錯誤的前提之上。原來每一失敗的動作不僅實行一次便換了一種動作。在這種情形之下的動物常將失敗的動作試演若干次。現在若將前表改爲下表，則A和B的關係便不若從前的那麼簡單了。

A B

A B
A B

A B

性格之謂也．夫德既爲性格，則具有一德者必亦同具其他諸德．此說亦與蘇格拉地有關．卽若其人既有勇敢之性格，卽爲臨事而知取其所當爲；夫知所當爲卽必亦知其事之是非，此卽有智而知其事之是非卽必亦知對人所應處之道，此卽爲公正．故具一德同時必皆具諸德也．是以彼等主張德之取得也於既得以後決不致再失．此說亦正由於德爲性格之故．此種具完全之德者彼等名曰「完成者」(katorthoma)．夫謂德爲性格則於行爲方而必卽爲動機論．以爲一行爲之所以爲善爲惡者當自其初心爲之判斷．往往雖相同之二行爲而自動機上判斷之，可一爲善而一爲惡．此所以道德異於法律之處也．法律爲外的拘束；而道德爲內的拘束．有時有合乎法律之行爲而在道德上仍可不爲善良行爲．此種動機論亦斯多亞派學說所必至之推論結果也．

斯多亞派更有所謂道德的美者，蓋彼等以爲美最足以表現公正，勇敢，聰明，條理．故美與善不啻同義；卽未有善而不美者；亦未有美而不善者．又彼等以爲凡

善無高下之分，皆屬一律可取．故彼派於人亦分兩類曰有德者與無德者．有德者謂之曰智人；無德者謂之曰愚人．世人盡屬此兩類而無中間者．殆猶桿棒之非直卽屈．此亦繼承犬園學派之說耳．

§五十．不僅此也，斯多亞派且於世界主義亦繼承犬園學派之語而擴充之．斯多亞派視宇宙爲一體，換言之，卽宇宙如一有機體，其中各部分皆互相倚靠而各有職司，不能分散自立．故人生於宇宙間其所負之義務乃係對於宇宙全體，非對於任何部落或國家也．是以彼派有「世界的公民」之名稱．而支配此世界的公民之法律必爲合乎理性之法律，換言之，卽表現宇宙之自然大法者也．於是由世界主義又演爲自然法（natural law）主義矣。蓋具有理性之諸分子依其理性相結合，得以共存共榮，共得幸福，共避危禍．可見斯多亞派之理想國殆與柏拉圖之理想國大旨相同．其中無殘傷同類之戰爭；無强分畛域之國界．雖仍有家庭，親屬，祖國之層次，而對於人類全體則有從屬之義務．是斯多亞派固欲超出

多和此不同。曲線的忽然減低而不復增高，也不在少數。桑戴克以為動作如甚簡明，則一次的經驗便夠成立一種完備的聯想。所以曲線忽然減低本無足奇。考夫卡以為桑戴克的動物既不了解其一已的動作，則「動作簡明」一點可算毫無意義。而且所謂簡易明瞭的動作，由我們看起來如此，未必就動物本身言也如此。

第二、動物動作的錯誤往往不因其多次的練習而減少。貓被禁時，門雖已儌倖打開，牠卻仍在打擊銅絲而不即出籠。桑戴克引這些例子為其機械的學習論的根據。考夫卡以為實驗動物的時候，所選擇以為實驗的材料，須為動物所可領會，否則，被實驗的動物決不免有許多可笑的錯誤。我們若看見牠們動作的錯誤，而便斷定牠們智慧的缺乏，那就不免太不公平了。桑戴克所有實驗的器具，考夫卡以為太覺困難而不能為動物所了解。所以我們只能以其錯誤而斷定其智力程度的深淺，可不能推定其智力的缺乏。而且若以已經被試驗的動物和初經試驗的動物相比，則已經試驗的動物能以其前有的經驗而解決其目前的困難。這就叫做「訓練的轉移」(transfer of training)。桑戴克以為動物所看見的是一種整個模糊的情境而不能將牠分析為各種成分。所以

於現實國家與社會情形，而另立其理想國家與社會，然其對於現實者仍又願爲相當尊重，不願一概抹煞，採取革命態度也．

斯多亞派根據其理性生活之說對於快樂論有犀利之批評．其以爲快樂者非動作所求之目的，乃動作於滿足時自然而得之副產品．故彼派名之曰 epigenema 此言「後起者」（卽英文 by-product 或 aftergrowth）．詳言之，卽人之自然的衝動初非同於快樂而趨，乃自然的衝動得其滿足遂伴有一種快感耳．故快樂爲後起之物．彼等持此說甚嚴，且謂卽求智時所得之高尙快樂，如心之夷然自得，坦然平和，亦仍爲踐德時所伴隨之現象而非德內必具之要素也．蓋彼派以爲宇宙之自然大法對於人類動物植物皆各有安排．若各依其安排而發展之，則自得滿足．此滿足卽可隨起一種快樂之感．故人之動作當完全合求符合乎自然之大法．蓋符合乎自然之大法卽使本性得正當滿足，得本性滿足卽不啻取得快樂也．其爲說固非以快樂爲惡爲非，爲應避免，爲不可求，特僅告人以快樂非人生

行動所懸之目的，止爲行動得宜時所伴隨之副產品而已．是與犬園學派專求苦痛者不同也．

§五十一．斯多亞派之學說大概如此；請再一言其理想中之所謂「賢人」(the sage)

第一，賢人絕對無情慾，詳言之，卽賢人不恐懼，不悲哀，不希求，不逸樂．

第二，賢人爲世界的公民，換言之，卽賢人在精神上不受現行習俗律令所拘束．

第三，賢人爲類似於神，換言之，卽接近於神與獻身於神，更詳言之，卽致其身與神相接近是已．

第四，賢人敬父母，愛兄弟，

第五，賢人有時得從政．

第六，賢人得結婚並育子女．

第七，賢人得採用犬園學派之苦行方法．

第八，賢人絕無妄言．

第九，賢人完全自主，故其有特別名辭曰 kingship（此言王）卽自己爲王也．
但此復含有可以爲王者之資格之意．

第十，賢人不犯人，亦不憫人，更不須人之見憐．

第十一，賢人對於任何異事不驚奇．

第十二，賢人不孤獨生活必合羣於社會中．

第十三，賢人必與賢人相友，視友誼爲極重要者，詳言之，卽爲友誼而交友，非爲利用而交友． 故賢人有友，不賢者無友。（此卽博奕交不終日之意）

第十四，賢人爲一切事無不得當．

第十五，賢人得爲國或爲友而殉身．

第十六，賢人得自殺，此自殺乃表示不戀生之意故不失爲一種善也．

斯多亞派之學說大抵如上述，特有須補充者數點． 一曰斯多亞派雖視宇宙

爲一整全的有機體，然此有機體之本質並非精神而仍係物質．故斯多亞派之目的論非唯心的目的論，乃唯物的目的論．其目的論與唯物論相結合不得不謂爲斯多亞派之奇怪處．以彼派視人性中之有理性卽等於宇宙中心原動力之「火」也．所謂神亦卽此火耳．至於宇宙之自然大法則火之發動也．此說仍取自德穆克里托斯．要之，斯多亞派之學說乃拼合各派之學說而成：於蘇格拉地，柏拉圖，亞里斯多德與犬園學派麥伽賴學派以及德穆克里托斯等皆有所採擇也．

二曰斯多亞派對於社會常有兩種相反思潮，卽一方而思有以擺開社會之拘束而謀個人精神之自由，而他方面又欲以德而建立社會．由前者，故主張個人應自主而有獨立特行．由後者，故主張愛人合羣．此二思潮相交致有改造現實社會另立大同國家之趨勢焉．

三曰在初期之斯多亞派頗受柏拉圖之影響，主張公妻共子，以爲唯如此則稚子對於親長之愛方能普遍而及長復可免除忌妬．凡此皆屬餘義，可不贅述．

第四節　直覺論

§五十二．古代之倫理思想之特色在視道德爲個人修養，吾前已言之矣。故不論其爲縱情或爲抑慾，爲克己或爲求樂，而其出發點皆未有不自本人修養始者也。乃降至近世，則又無論爲快樂主義抑爲克己主義，而於道德主體之個人必先認爲生存於社會中之一分子。是以近代之道德問題爲個人如何應付社會以生活。近世之快樂主義一變爲功利主義即以此故耳。功利主義者社會的快樂論也。克己主義若亦以社會爲出發點必即變爲直覺主義。蓋以縱慾爲立脚點，在古代以個人自足爲出發點，斯爲快樂主義；在近代以應付社會出發點，斯爲功利主義。以制慾爲立脚點，在古代以個人自足爲出發點，斯爲克己主義；在近世以應付社會爲出發點，斯爲直覺主義。此兩大潮流可謂正遙遙相對也。

今吾已述古代之克己主義矣；請即轉述直覺主義。直覺論之出也實亦有見於克己論相反者之快樂論中亦有不可磨滅之眞理。快樂論求美於自然界中，雖

不免於太過，然而自然界若無「美」者，則美又何由而入來耶？故克己論止見自然界中之惡，必無當也。於是直覺論乃出而發見「善」之種子必卽在此世界中。於是主張道德主體之吾人自先天卽有一種辨別善惡之能力與知識。是人之擇善而行，見惡而避者，初非有另外之目的。換言之，卽別無所爲，而止以其爲善而爲之，以其爲惡而不爲；固非以其有利而爲之，有害而不爲也。

例如見人溺於水則趨而救之。在直覺主義者則謂所以取此行爲者，乃止由於知此事（卽救難）爲善，行善事乃我之義務耳。初非爲此事可於社會有益；亦非爲此事可於本人有益；更非爲可於該人有益。於是吾人可分爲二曰有所爲而行善與無所爲而行善。有所爲而行善非眞知善之爲善而躬行之，故不足爲眞道德。直覺主義大抵注重於無所爲而行善。自此點言之，謂直覺主義並非以社會爲出發點固未嘗不可。特吾人苟細按之，當知古代克己主義以習苦爲善，而近代直覺主義以完成義務爲善。其間顯寓有分別。更試以克拉克（Samuel Clarke

1675—1729)，沙甫志培來 (Anthony Earl of Shaftsbury 1671—1713) 諸人之說證之。 如克拉克謂道德律如二加二爲四之數理公式然，乃係自明的眞理，無待於推證，則不啻主張宇宙間萬物相與之際有一定不變之法則：順乎此法則爲善；悖乎此法則即爲惡。 人既爲萬物之一，我既爲人中之一，則不啻已加入此公共關係中而不能自拔。 猶如演戲，其脚本早經排定。 我既加入爲演員之一，則我之一舉一動須按照脚本所定者方與其他演員相應合。 又猶如火車之駛入鐵軌，軌道既敷；則車須循之而行。 此其爲說非假設吾人爲大羣中之一分子而何耶？ 固不拘此大羣爲社會抑爲宇宙也。 沙甫志培來之說更爲明顯。 其主張人自先天即生有自愛與愛羣之情。 彼分析吾人利己之情而發明另有利羣之情亦同出自天賦。

此其爲說非假設吾人根本上即在社會中棲息而何耶？ 故吾以爲近代道德思想終不能免於先設有社會之形迹。 然古代思想至斯多亞派而已稍稍轉移方向，

凡前此以個人爲出發點者，至此已漸易之矣。 其視人爲宇宙之一部分，換言之，

卽前此多爲小我派，後來多屬於大我派．此實自柏拉圖開其端也．

直覺主義約可分兩派：曰主智者，以克拉克及濮萊斯(Richard Price 1723—1791)一派屬之；主情者，以沙甫志培來及候企孫(Francis Hutcheson 1694—1747)一派屬之．茲依次述之．

第五節　知辨的直覺論

§五十三．所謂知辨的直覺主義，乃係謂以理知的辨別力而直接知悉何爲善與何爲惡．其辨善惡也，如數學知識，於二加二，則必知其爲四．屬於此派者有克拉克．茲論述之如下：

克拉克以爲宇宙中萬物其互相關係之間有永久不變之樣式．此種永久不變之關係卽規定關係者之行徑．吾人生於天地間卽與萬物相關係．此種關係卽規定吾人之行爲．依照此種關係而行，則所得之關係爲適宜的關係．背反此種關係而動，則所得之關係爲不適宜的關係．適宜的關係卽爲道德；不適宜的關

係卽爲不道德．適宜的關係如二加二爲四；不適宜的關係如二加二爲五．適宜的關係如正角大於銳角；不適宜的關係如兩點間之曲線小於直線．以意度之，所謂適宜與不適宜卽不啻爲互相關係間之調和與不調和．如滿紙皆爲方格，而欲使其中之一爲圓形，則此圓形者與其四圍之方形者必不能調和．人與其四圍之關係亦然．今有十人於此，皆忠實勇敢廉潔正直，而以一無恥小人配與其列，則此人之行爲必不能與彼十人相調和．今宇宙之構造既有統一之秩序，任何分子生於其間必依其軌道而行，否則便爲不相配合．此卽所謂不適宜是已．克拉克持此說以爲人之知此調和與否殆猶目睹幾何圖形者然．以圓形與方形相併合，必知鑿柄之不相入也，以三角與三角相併合，必可知其爲方形或正方或斜方．克拉克以此爲知的辨認力．以爲道德卽由此而出．在彼之意不啻謂道德上之善惡卽爲事理上之眞僞．於是彼之學說有下列之特點：

一．道德律絕對無別於自然律；

二．關於道德上善惡之辨別等於自然界事物互相關係上和諧與否之辨別。

三．認知道德等於認知數理或幾何圖式．

§五十四．根據克拉克此說而演進之者爲濮萊斯．濮萊斯之學說可謂祖述蘇格拉地與柏拉圖．其要點仍在行爲上之善惡卽等於知識上之是非．彼以爲宇宙間所以有萬物者乃因每一物各依其所以然之故而自成．斯謂物之義蘊（essence 亦可譯爲「所以然之性」）．物之一切形質皆依其所以然之性而定．此言物也，至於行爲亦然．物理界有不變的法則而行爲界亦必有不變的規則．物之所以爲物由於其所以然；行爲上必亦有所以然之道．順乎行爲上所以然者而行，斯爲善；逆乎行爲上所以然者而行，則爲惡．故彼以爲行爲上之善惡等於事物上之是非（卽眞僞）．以此之故，彼主張善惡爲最單一的觀念，不可分析．猶如數學上之概念，卽「同」「異」「大」「小」「等」「不等」之類，皆爲不可分析者．凡此諸說似與克拉克無甚出入．顧濮萊斯亦有補足克拉克之處．蓋克拉克有一大

失檢處。即在視道德律無異於自然法。殊不知自然法者謂其實際上如此也。其所詮者為「實然」(is)。實然不啻必然。而道德律者謂其不論實際如此與否而必須如此也。其所詮者為「應然」(ought to be 或譯作「當然」) 應然則不拘其已然或未然。故自然律者必然律也。而道德律則為當然律或應然律。應然律先設有不然。必然律則絕無不然者。苟道德律亦為必然，則世上殆無不道德之人矣。此點乃克拉克所忽視者，似濮萊斯尚能見之。濮萊斯以為吾人所具有之辨別眞僞之理知不僅於事物之所以然之性質能為辨認；且於行為上有若干變化(alternatires)亦能辨知之。所謂行為上之變化者係指有若干可能性而言。例如見人溺於水，則對之有若干行為可取：立趨而振救之，一也；視若無睹，二也；奔而呼人，三也；俟其溺死而竊取其衣物，四也。此種變化皆有可能性，故謂之可能的變化。猶諸擲骰二枚可得下列變化(1) 2+2；(2) 3+3；(4) 4+4；(5) 1+6；(6) 2+5；(7) 3+4；(8) 6+3；(9) 4+5；(10

）5＋5……等等．凡此變化皆有可能性焉．濮萊斯以爲吾人之理知能辨別此種可能性；且不僅辨別而已也，乃復有抉擇之能力．於諸可能的變化中能擇取其最適宜者．故濮萊斯於理知之直覺能力不得不分爲二：曰思考的理知與道德的理知．前者爲研究，比較，與靜觀；後者則爲抉擇，奮勉，與動勢：前者爲對於事實之按察；後者爲對於目的之追求．前者爲科學知識所由出；後者爲道德判斷所自生．故其以爲理知能指導情感．濮萊斯至此遂不排斥情感，特以爲情感附屬於理知．質言之，卽凡理知之所是者必卽爲情感之所快者；凡理知之所非者必卽爲情感之所不快者．是不啻謂情感對於行爲上之善惡亦能直覺，特此種直覺惟附隸於理知耳．此濮萊斯之學說大概也．

第六節　情感的直覺論

§五十五．由濮萊斯之論及情感，遂使吾人不得不亦轉而一述情感的直覺主義．此派自以沙甫志培來爲始．其學說之大旨在主張以情感之賞鑑力得辨

別善惡，其賞鑑也如辨圖畫之美醜．茲述之如下．

沙甫志培來之倫理學思想實介於快樂論與直覺論之間．七分屬於直覺論，三分屬於快樂論．彼以爲道德關於性格，而研究性格，當自心理出發．於是彼謂吾人之心理有三種：一曰天賦的愛他情感；二曰天賦的自愛情感；三曰違反天性之情感．依沙甫志培來之專門語則第一曰「自然的情感」(natural-affections)；第二曰「自我的情感」(self-affections)；第三曰「不自然的情感」(unnatural-affections)．第一者如見人被殺，自然而起憐憫悲痛之情．此天生而有者，不關於本身之利害，故又名之曰不關利害的情感(disinterested affection)．第二者如衞生，愼言，好名，貪逸，即出於自愛之情．第三者則爲一切惡意，例如妬忌仇恨以及迷信等等．特沙甫志培來以爲凡自愛的情感而過度皆足爲不自然的情感．故彼之主張並非純粹利他，亦非純粹利己，而以爲當使愛他的情感與自愛的情感相調和，且其調和尤須配合得當．倘自愛的情感逾於愛他的情感則利己之弊必

仍不能免. 反之，若愛他的情感過於自愛的情感則全體幸福亦未必能實現. 故配合之間非分際得當不可. 而吾人必先有一種能力，專以辨別此種配合是否得宜者. 沙甫志培來以此之故，遂主張吾人生而具有道德的感覺(moral sense). 蓋彼以爲吾人不僅以具體事物爲感覺之對象，抑且亦以道德行爲爲感覺之對象. 換言之，卽吾人亦天生而能感知道德行爲. 吾人既有此特別的感覺，有此特別感覺之對象，則吾人對於此對象自亦有特別感情. 沙甫志培來名之曰道德的感情，卽爲道德而好道德之感情也；卽爲不道德而惡不道德之感情也. 正等於爲美而好美；爲醜而惡醜. 道德之所以可好與可愛卽在其爲道德；不道德之所以爲可惡與可斥亦卽在其爲不道德，非爲他也. 蓋沙甫志培來視道德卽爲一種「調和的美」. 見其調和而生美感故愛之；見其不調和而生醜感，故惡之. 此種感情雖曰感情，而實卽直覺是已. 故沙甫志培來以爲吾人之感於道德卽無異乎感於美術. 皆直覺之鑑賞力爲之也. 此種直覺乃係一種對於價值之鑑認. 皆止爲其

本身而然，初不關乎其結果之如何．是以沙甫志培來雖主張道德與幸福相一致，然其所以一致之故則又與快樂論大異．蓋快樂論視道德爲工具，以爲由道德而致幸福，是其相一致也爲目的與手段之關係．而沙甫志培來不然．彼以爲道德本身卽包含有幸福．質言之，卽吾人同時實踐道德，卽同時自感滿足．更換言之，卽道德自身不啻爲一種酬報．卽報酬在本身而不在其外．故道德與幸福之一致非目的與手段之關係，而實爲自身性質內之關係．沙甫志培來之此種主張純爲自律主義(autonomical theory)．固與濮萊斯相同也．以爲人之履行道德乃以其爲道德而躬踐之，非以其可招福利而採取之．且履行乃出自內心，由於自動，非被外力所迫，爲外物所誘．此種自律主義至康德更發揮至於極端，後當述之．總之，沙甫志培來之說初視之似頗與快樂論相近；然細按之，當知其說之精神固完全屬於嚴肅主義(rigorism)也．嚴肅主義一語爲康德所創，而其要點卽在爲道德而踐道德，不視道德爲工具．

§五十六．推廣沙甫志培來之說者爲侯企孫．侯企孫亦同於沙甫志培來之道德感覺說，以爲吾人於情感與理知以外尙有第三者．以情感言，吾人有自愛之情與博愛之情．於兩者相衝突時，則吾人總覺博愛勝於自愛．此種感覺，在侯企孫則名之曰道德的感覺；又名之曰內的感覺（internal sense）．如對於美或醜而辨其爲美或醜，此亦一種內的感覺也．蓋侯企孫名吾人之五官感覺爲外的感覺．外的感覺之對象爲外物之一二性質，如視之與色；聽之與聲等等．而內的感覺之對象則爲外物之若干配列．所謂配列者無他，卽關係是已．關係而相調和，配置而得整齊，皆可生美感．吾人對於一幅圖案畫而感其美者以其整齊也；對於山水畫而感其美者以其調和也．吾人對於音樂而感其美者以其諧律也．是吾人對於整齊調和諧律有所感知．而此感知初非由於五官．則謂於五官以外另有一種官感能力，專辨此種美醜，不亦當乎？侯企孫謂吾人固另有此種能力，因是彼乃名之曰內的感覺．如聞樂聲而辨其和諧，見圖畫而審其整齊，此皆美感能力

爲之也．吾人可名此曰先天的審美能力．至於道德上能辨善惡殆無異於美術上之辨美醜．皆由內的感覺而爲之．侯企孫於此遂主張有所謂道德的感覺．彼以爲吾人之辨善惡辨德與不德，猶如辨美醜，辨明暗，辨眞僞．此種能力爲人人所皆有，故謂之曰普遍的．此種能力爲直接感知，不必經過推想與證明，故謂之曰直覺的．侯企孫此種主張不啻謂『惻隱之心人皆有之，羞惡之心人皆有之』質言之，卽例如見人遭難，立起惻隱之情，此情之起乃由對象直接所召，初非先有此係慘事，應表哀悼之觀念而後始喚起也．此種直覺在中國名詞毋寧謂之「良知．」良知者不學而知，不慮而辨之謂也．人旣秉此良知則道德當前立能辨其善惡．侯企孫之說大旨如此．而其要點尤在表明利他之所以爲善．蓋今有二行爲於此，一利己，一利他吾人所以能知其利他者較善於利己者，非他卽正恃此直覺耳．在侯企孫之意，道德的感覺與博愛的情感實相依存．詳言之，卽彼以爲德之本質卽爲博愛(benevolence 卽仁慈)．此博愛實爲人類之自然的情感——此

亦與沙市志培來主張相同．人雖自然有愛他心而對於他人之愛他心之讚賞則特道德的感覺．此道德的感覺亦出於自然．於是侯企孫之說乃有二方面：一曰客觀的實際方面；二曰主觀的認識方面．以客觀的實際言，侯企孫以爲有所謂善，有所謂德．此善此德殆等於所謂美，所謂眞．、乃確然存在於外界，不屬於主觀．如圖畫上之美不因人之觀看而始存；卽無人觀看，其美固儼然自若也．所謂善與所謂德者亦然．特侯企孫於此善與德則指愛他而言耳．至於主觀的認識方面則卽爲道德的感覺．惟主觀方面有此特別能力故能認識此特別的客觀．外界有美景，人亦正有審美能力．實際有道德，人亦正有道德的感覺．猶如外界有彩色，人遂有視覺專以認辨之也．此兩方面在直覺主義者自當併存．蓋謂有先天的直感，能辨道德則不啻已先假定有道德存在於客觀界；至于謂有道德超然存在於實際亦不啻先假定有直覺能力知其如此也．故兩方面實互相依存，不可缺一．顧直覺主義者對此兩方面亦頗有畸重畸輕之分．有側重於客觀方面者，如克

拉克卽其一人也．有側重於認識方面者，如沙甫志培來卽其一人也．側重於客觀者推至於極端，勢必謂道德不屬於人類心理，乃係客觀界之實際的存在．如克拉克主張道德爲分子與分子間之永久不變的關係．側重於認識者推至於極端，勢必將道德完全建立於心理學之上．如沙甫志培來主張善爲一種可以具有之性格，而德則由於選擇乎各種善之間，取其較高，棄其較下者而成．故前說爲非心理主義；後說爲心理主義．前者爲實在論，後者爲良心論．犬園學派之苦行主義，其說多不完全，吾人未易辨別其是否心理主義．而斯多亞派則固顯然包括有心理主義派與非心理主義派之兩種要素．至於此兩種主義在較近更有人代表之，曰穆亞（G. E. Moore）與馬諦腦（J. Martineau）是已．今請分述之．

第七節　實在論與良心論

§五十七．穆亞之貢獻在第一步使道德判斷而改爲善不善之判斷，此判斷不限於對於吾人行爲．此處所謂善不善乃英文good與bad之意譯．其實go-

od 或 goodness 當譯作口語上之「好,」較爲切當. 此理於上段已言之矣,茲不再贅. 今姑卽改爲「好,不好」而言之,於吾人行爲,見其正當焉,固可名之曰「好,」而於事物,見其圓滿焉,亦未嘗不可謚之曰「好.」 此種好人好物之「好」(亦卽「良」) 雖爲人與物所具之一種性,而此性則爲獨特自存者,而不可歸併於他種性中. 穆亞之第二步卽在明此種「好」乃係一種單純的,特自的 (simple, unique) 賦性 (predicate 此字與 attribute 相同,舊譯「屬性」). 卽謂一物或一人賦有此種性,此種性其自身乃係獨立自存者. 例如紫色卽爲一種單純的特自的性質;凡物之爲紫色者決不能歸併於黃色,紅色以內. 「好」亦然,凡以「好」歸併於「快樂」或其他者皆失之. 故止能謂好者好也 (卽善者善也) 而不能謂善者快樂也;好者快樂也;善者克己也;好者克己也. 猶如止能謂白色者白色也,而不能謂白色者卽紅色也. 於是穆亞主張對於「好」(卽善) 不能置一定義於其上 (indefinable). 其所以不能下定義之故卽在其爲單純特自者,不可

加以分析故也．猶如白色，吾人止能謂其爲白色而止，無法再進而分析之．此其故亦正由於其爲單純特自者故耳．穆亞根據此義建立其價值論上之實在論．彼以爲好與不好雖屬於價值界之判斷，而此價值界則又儼然存在於外界．新實在論者主張外界存在之物有二：一曰實存者(the existent)二曰虛存者(the subsistent)．如一支筆此實存者也，而筆形之「圓」與「長」與「尖」與「黑」等，則爲虛存者．虛存者惟附於實存者而在．實存者又不能離虛存者而自存．今以亞里斯多德之言表之，不妨名虛存者爲「方式」，名實存者曰「實質」．未有實質而被有方式者；亦未有方式而不嵌在實質上者．新實在論者之說與此相類．穆亞卽取新實在論者之說，以爲「好」「善」之存在於外界也等於「圓」「方」「黃」「黑」「大」「小」等之存在於外界者然．質言之，卽「好」者乃一種虛存者，換言之，卽方式之一種耳．英國孟卻斯透大學之亞歷桑逗(S. Alexander)亦屬於此派．彼則謂「好」爲第三性(tertiary qualities)．蓋廣袤之大小與運動之遲速爲第一性；

色之白黑，味之甘苦，聲之銳鈍，觸之軟硬，溫度之冷熱，嗅之香臭則爲第二性。此乃自蓋列劉（Galileo）洛克（Locke）以來之通說也。亞歷桑逗則以道理之眞僞，事物之良劣，（即好與不好）以及景相之美醜，列爲第三性。雖彼不主張此第三性存在於外界，然其爲單純特自的性質則一耳。此種性質雖不能離賞識者之主觀而自存，然實爲與賞識者之主觀一旦相遇而立即發現。猶如化學上兩元素之化合。甲元素與乙元素相遇而立化合爲丙。此中有必然性。謂此必然性宿於甲乙雙方中則可，謂此必然性於甲乙雙方而缺其一時不能發現則亦可。但謂其止存於甲或乙一方而則大不可。今於「好」亦然。吾人對於一事物謂之曰「好」者，即吾人與其事物相關係時所必然發現者也。故「好」不能完全存於事物自身，亦不能完全存於吾人自身。吾人對於好物不能任意謂其爲不好，即職是故耳。此說僅就「好」之發現，當其未發現以前固不妨謂其已早存在。猶如一圓柱形之木，吾人可割切之以種種圓形，或平切之成正圓，或斜切之成橢圓，而橢圓

又可有大小之不同。然當其未切以前，此諸圓形謂已早存在，又有何不可耶？以其除此諸圓形以外不能更求有他種圓形故也。是以就穆亞之說推之，不啻謂「好」之發現固由於主觀與客觀之相關係時，且以主客相關時其發現有必然性宿於其間，則藉此似可推定「好」之存在必實早在於主客相關時以前矣。吾謂穆亞主張「好」存在於外界者卽指此而言，固非謂於無人見之時亦如此也。試以「黃」「紫」等色而言之，物理學所告吾人者爲光線之波幅被於物體，有某種波幅被吸收，而有某種波幅不被吸收，其不被吸收之波幅，依其長短之不同乃現爲種種顏色於吾人眼簾上。是外界固無「黃」「紫」，而止有一定長短之各種光波而已。顧因此卽謂「黃」「紫」存在於吾人心上則亦必不可。何也？以苟無外界之光波，則吾人官覺必不能憑空而起色感也。故謂「黃」「紫」存在於外界亦無不可。特此所謂存在非指原樣不變，自無待言。明乎此理，則卽於「好」之存在乎客觀實際庶可無疑惑矣。

§五十八. 須知穆亞此說乃由於發見歷來學者對於「善」與「好」皆視爲可以同於他種賦性者，例如快樂論視「好」卽爲快樂幸福論視「好」卽爲福利；他如苦行論視「好」爲克己. 凡此諸說，其弊皆在消滅「好」之獨自性而以其歸併於快樂幸福等. 猶如消滅「黃」之所以爲「黃」而使其同於「紫」或「白」，卽歸併之於「紫」「白」中是已. 穆亞名此爲自然主義之錯誤 (the naturalistic fallacy). 蓋穆亞之意以爲自然主義之人總喜於自然界內指某一種現象某一種性質爲好. 而殊不知「好」之所以爲「好」卽自爲一種性質，不能再用以代表他種性質. 自著者觀之，穆亞雖斥以前之學說，謂坐自然主義之弊，而實則彼自己主張「善」卽等於「美」等於「黃」，乃亦係一種自然主義，特彼之自然主義則與歷來之自然主義迥乎不同耳. 穆亞既不以「善」歸併於他種賦性中，於是彼必主張有所謂「本身的善」(intrinsic good 亦可譯作「自性的善」卽口語所謂「本來好」是已) 者. 所謂本身的善乃對於「手段的善」(good as

a means）而言．前者謂善卽在其本身；後者謂其乃一種手段，此手段能達目的，故得爲「好」耳．一視「好」卽爲目的；一用「好」作爲手段．例如商人爲其推廣商務，以廣招徠起見，不能不誠實，不能不勤勉，不能不篤守契約，凡此皆有所爲而然．蓋其視誠實勤勉信用皆爲致富之手段也．此種卽爲手段的善，或手段的好．質言之，卽此等德行之所以爲善爲好者，以其能達另外一目的耳．穆亞之說勢必分此爲截然兩事．一曰「好」卽所謂儼然自存之「好」也；二曰趨赴於「好」之徑路，卽取得「好」之手段也．穆亞以研究前一部分爲純粹倫理學（pure ethies）；研究後一部分爲應用倫理學（practical ethics）．換言之卽前者爲善論（theory of good）；後者爲德論（theory of virtues）．前者研究何爲善（what is good），關於「爲何」（what）之問題也；後者研究如何乃能達於善，關於「如何」（How）之問題也．兩者既分，則「本身的好」之義當止限於在純粹倫理學中，若夫「手段的好」實爲誤解，蓋止能以好爲目的，取他種手段以達之，而決不能視

「好」卽爲手段，用以達他種目的也．

穆亞之此種主張既於一方面推倒快樂論功利論以及斯賓塞派之進化論，顧又於他方面拒絕形而上學的倫理學說如康德等．不僅此也，彼更不承認沙甫志培來一流之道德官感說，以爲義務之存在非如數學上之三加五者然，可以一見而自明．彼謂僅可以直覺而知善不可直覺而知義務．穆亞既拒斥各說勢必轉令其所謂「好」者陷於孤立地位，爲一種不可定義與不可分析者．在著者觀之，穆亞所犯之弊病亦同於以前之學者．須知視「好」等於「美」或「黃」者亦不過一比喩而已．「好」固與「黃」有不同焉．夫色彩之訴於官感得因人人所見相同而謂其儼然自己存在．至於美則不然．以文明人之圖畫與音樂呈於野蠻人前，野蠻人未必盡感其美．卽東方人與西方人所感亦多不同．若夫「善」與「好」則更無論矣．今有十人於此，對於道德上善惡之判斷至少必有三四種之不同．果能使「好」如「黃」，除色盲者外，絕無人執異議者，則謂「好」爲不

之觀念既知此分歧，乃竟謂不可定義，則豈非更增一層困難而何耶？可見穆亞雖本克拉克一流之意見而實推演至於極端。迨其至於極端，遂不能不與沙甫志培來派之說益益相遠矣。其說之難點在實行時未能明白指示何者爲善，仍陷於太抽象之弊也。在此一點上似不及馬諦腦。今請卽述其言。

§五十九。吾謂英文 good 不宜譯作「善」而宜譯作「好」者卽以吾國之「善」字止用於人而不能用於物耳。吾人對於物止能謂其有好壞（卽良劣）而不能謂其有善惡。蓋以善惡爲道德上之專用語；物雖有狀態，有動作，有性質，然不能謂其有道德。對於在道德界以外之物止能謂其有美醜而已。穆亞之主旨專在破除此種區別，而馬諦腦則建立此種區別。在馬諦腦之意，以爲吾人於判斷是非邪正時必附有責賞之意而不可分離。詳言之，卽吾人見一人之行爲，若認爲是，爲正者必卽有賞贊之意；若斷其爲非，爲邪者亦必含有責斥之意。而斷無認其

爲是而不有賞贊之心者；亦斷無見其爲非而不起責斥之情者．夫是非正邪既與賞責不可離，則必爲止能對於人而施，不能施諸事物也明矣．今有狂風暴雨於此，吾人能責斥之乎？今有佳山秀水於此，吾人能賞贊之乎？其所以不能者以賞必對於功（merit）而責必對於罪（demerit）．自然現象無功罪之可言．故亦無從用其賞責．是故功罪惟用之於人類行爲；賞責唯施諸於人事．以人有義務與責任故耳．風之吹雨之落一循自然因果律，無義務與責任可言．馬諦腦因此主張善惡之判斷惟限於人事，換言之卽道德之對象止能爲「人」，而不能兼及於「物」．此彼學說之第一特點也．

尙有第二特點曰：彼以爲善惡止可就人心中之動機而言．故彼主張倫理學宜建其基礎於心理學．凡不以心理學爲出發點之倫理學說必皆不足取．彼於第一步分心理學的倫理學與非心理學的倫理學，取前者而斥後者．第二步於心理學的倫理學中又分爲二．一曰承認有良心者；一曰不認有良心而卽視爲同於

他種情感知覺者．彼名前一種曰特別心理學的倫理學(idiopsychologicalethics)；於後一種曰非特別心理學的倫理學 (heteropsychological ethics)．彼又取前者而斥後者．故彼不特於柏拉圖，康德不滿足，卽於沙甫志培來，侯企孫亦不引爲滿意．

§六十．彼之學說幾全築於人性之分析．先從心理學之見地分析吾人衝動之種類，然後再自倫理學方面評定何種較高何種較下．彼於分析衝動時則承認本能說．例如吾人初生卽能啼哭求食，此本能也．置乳於嬰兒之口中而能吸之，此亦本能也．凡生物皆具有本能的衝動 (instinctive impulse)．蓋非此不足以遂其生．則謂生命之發現在本能的衝動可矣．彼根據此理謂吾人之行動大半出於本能的衝動．彼則名之曰「動機」(springs of action) 卽言動作發出之源也．但彼於此又分爲第一次的動機與第二次的動機．如飢不擇食，但求一飽，此由原始的本能衝動爲之，卽第一次的動機也．如見美肴，以曾經食過而知其味

鮮，遂思取而食之，此由引誘的本能衝動爲之，卽第二次的動機也。前者僅爲漫然一動而已；後者則以此漫然一動之結果爲目的而趨向之。此分別非常重要。例如食之一事第一次的動機止在得食而第二次的動機則在食時之快樂。於是馬諦腦研究此二種動機，彼以爲皆可分四大類。而先就第一次的動機而言之。第一類曰「慾」(propensions)，如「食慾」「色慾」等是已。人爲動物，故「動」亦爲慾之一。第二類曰「情」(passions)。如見反乎自然者則生「厭惡」之情；見加害於我者則生「憤怒」之情見危險之來侵者則生「畏懼」之情，皆其例也。此不獨有敎育之人爲然，而動物亦然。貓亦有怒，犬亦知懼。故此種皆爲自然之情也。第三類曰「愛」(affections)。如愛父母，愛同類，愛弱者(卽悲憫之同情心)。此亦出於自然之情懷者也。第四類曰「感」(sentiments)，如「驚奇」「讚美」「崇敬」是已。驚奇出乎對於智之探求；讚美出乎對於美之佩服；崇敬出乎對於善之信仰。此原始第一次的動機也，至於變爲第二次的，則亦有數種。第二次

的慾則爲貪快樂，好財貨，愛權勢． 蓋因食時得快樂，故以快樂爲目的而求之也．好財貨之念卽由於貪快樂而來． 第二次的情則爲「惡意」「讐恨」「猜疑」等等．惡意者指加害於人之心而言，其來源當爲「厭惡」與「憤怒」． 第二次的愛，彼名之曰「戀」(sentimentality)． 如於家庭中故意對於一人特有所戀，用此以引起其愛情之趣味． 對於社會故意誘起愛羣心；對於弱者故意引起同情心者亦然．

總之，此項指以自然之情易爲不自然之情而言也． 第二次的感則爲「自修」(self-culture)「崇美」，「信奉宗教」等等． 自修卽爲好學，卽出於驚奇之念也．

以上乃自心理學分析動機之種類列作一表式，此後當按倫理學以評定其高下而再列一表式． 馬諦腦以爲自心理學上言之，動機無善惡高下之分，而自倫理學上言之，則有之． 惟除第二次的情(卽惡意，讐恨等)以外亦無絕對善惡之可言．第二次的情則絕對爲惡，非屛除之不可． 以其專以害人爲事故耳． 其他止有較善與較惡之分． 於是彼乃以其相較之次序而列表如下：

最下者

一．第二次的情—惡意，讐恨，猜疑．
二．第二次的慾—貪安逸及其他快感．
三．第一次的慾—食，色．
四．第一次的慾—動（卽漫然而動，並無目的與選擇存乎其間者．）
五．第二次的慾—貪得（卽由食色諸慾而出者．）
六．第二次的愛—如縱使同情心奔放．
七．第一次的情—嫌惡，畏懼，怨恨．
八．第二次的慾—好權威，好功名，好自由．
九．第二次的感—愛教化．
十．第一次的感—驚奇，讚美．
十一．第一次的愛—對於父母之愛，對於國家社會之愛（寬容心與感恩心

亦皆屬之．

十二．第一次的愛—悲憫心．（按卽仁慈．）

十三．第一次的感—虔敬．

最高者

此表之意卽在明各種動機之高下次第：第一爲最低而第二則較高，第三又較第二爲高，直至第十三爲最高而止，由最低乃遞升至於最高．特馬諦腦之意非謂每一動機就其自身言之爲高或爲低也；乃謂二者相較始有高下之分耳．例如第一次的愛之愛父母兄弟以與第一次的感之驚奇讚美相較則爲較高而以與第一次的愛之仁慈悲憫相較則又爲較低．必將二者相比較之方見高下，非其自身有固定的價值也．馬諦腦所以列此表之宗旨卽在發明一原則，卽曰：『凡於較低的動機呈於前而竟取較高的動機者，其所成之一切行爲皆可謂爲善；凡於較高的動機呈於前而竟取較低的動機者，其所成之一切皆可謂爲惡』(Every action is ri-

ght which in presence of a lower principle,follows a higher: every action is wrong which in presence of a higher principle, follows a lower,—Types of Ethical Theory. Vol. II. P. 70)． 試以實例證之，如蘇格拉地之受誣告而定罪入獄時，友人勸其潛逃，彼竟未允． 夫貪生之念何人無之，此卽彼所謂第一次的慾是也． 顧蘇格拉地竟覺法律不可毀，其不願犯法之心則出於對於邦國社會之愛，則又爲馬諦腦所謂第一次的愛是已： 彼舍第一次的慾而取第一次的愛則證以馬諦腦之原則，自當謂爲善． 特吾人讀柏拉圖之克利託 (Crito) 亦必見蘇格拉地對於潛逃之可否曾已慮之孰矣． 則彼之不逃乃出於愼重考慮之結果． 蓋彼以垂暮之年不必恤一死一也；逃後無顏而再事講學二也；在異邦爲人所譏笑三也；當時不願甘受放逐而反自逃，失信於天下四也． 果爾則蘇格拉地所以有此取舍者乃由於使用「考慮」． 顧馬諦腦以爲由考慮而定之行爲不及由良心所命之行爲． 彼以爲考慮僅能左右各種第二次的動機；而良心則能兼及各種第一次的

動機．例如欲加害於人，則考慮之結果知害人之謀與自己反有不利，遂因而作罷．以害人之惡意屬於第二次的情也．至於第一次的情，如厭惡，則不因不加害於其人遂並其人亦不厭惡之．而良心則不然，知對人有厭惡之心爲不合理，可命令於自己，而力戒之也．

§六十一．由是觀之，馬諦腦之學說不啻謂吾人皆有三種人格，可名之曰三個我．第一個我爲原始的我，卽一聯串之本能衝動是已．第二個我爲化生的我，卽順本能以求滿足而變爲慾望者是已．第三個爲宰制的我，卽良心，用以左右本能，控止慾望者是也．原始的我無善惡之可言，亦可謂善多於惡．化生的我則惡多於善．宰制的我則在留原始的我之善而去化生的我之惡．於是則唯一問題卽爲此宰制的我果何由而來乎？著者以意推之，殆不外乎修養．而修養又無異於鍛鍊良心，使良心去其封蔽而日見光芒．然則馬諦腦雖詳論動機，而其關鍵則不在動機而實在於左右動機之良心．蓋今有二三種互相衝突之動機同時發現，

若無良心爲之抉擇，則道德仍無由立．例如貧人於行路時拾得道旁他人遺失之錢囊．此時心中必有互相衝突之二種動機．一種爲甘沒之爲己有；一種卽送還失主，若後一種戰勝前一種則其所成之行爲必爲善，否則前一種戰勝後一種，必陷於不道德．然於此種天人交戰之狀態必將全視良心之出現，對於二者決定孰取孰舍．故動機論必附有良心論．以就動機言，本不能謂其爲純善或純惡；其所以有善惡之分者卽在良心之選擇．換言之，卽善者良心之選擇於動機間而得當者也；惡者良心之選擇於動機間而失當者也．今旣以良心選擇之得當與失當而判定善惡是非，則道德行爲之重要部分仍在良心而不在動機也明矣．是以馬諦腦之動機論其結果勢必變爲良心論．顧馬諦腦仍以動機之選擇而解釋良心，以爲良心者乃一種「自知」(self-knowledge)，卽對於自己心內所起之各種動機知其孰爲較高孰爲較低之謂也．故其說必有三前提．一曰必須有二三種動機同時起於自己心內．此種狀態卽中國人所謂天人交戰者是已．二曰必須另有一

此種特別種辨別力以辨別此同時現於心上之二三種動機何者爲高何者爲下．此種特別的辨別力必須爲天生者．斯卽良心也．三曰必須一度經過此種天人交戰之狀態，使良心得有所實驗，自此以後屢屢如此，其結果遂致良心愈爲銳利．此三項固皆爲彼之學說，然以著者觀之，似不甚調和．夫第一項爲動機論，第二項爲良心論，二者本非同一．今止能謂其間有相關之處，而不可謂良心卽由動機之選擇而出．果爾則最初選擇於動機間者爲何物乎？且夫第二項爲先天的良心論，第三項爲經驗的良心論，二者亦復不調和．良心既有待於經驗而始發光芒，則又何必謂原始的良心爲無待於經驗耶？總之，馬諦膢之說雖有未圓，然其在倫理學上成爲獨到之一種學說則不容否認也．

第八節　對於克己論與直覺論之批評

§六十二．本篇所論之克己論與直覺論，就其統一背境而言，應名之曰理性主義．以其中諸說要皆以理性爲其中心也．所謂理性者果何物乎？按「理性」

一辭出自拉丁語之 ratio，而在希臘文則有 nous 與 dianoia 二字．前者謂直見眞際；後者謂了解奧義．皆初不必含根據名學法則之意在內．拉丁原語本爲「較量」或「權量」之意後乃一轉而爲「推理」(reasoning 或 inference) 之解釋．而拉丁語之 r tio essendi 乃由主觀方面之推理能力而變爲存於客觀界之條理法則．於是所謂理性者含有二義．一曰主觀方面所具有之推理能力；二曰客觀方面所固有之自然條理．主觀之推理能力必爲天生而有者；不然則外界雖有條理而主觀無由以認識之．客觀之條理法則又必爲本來即有者；不然則主觀雖有辨別能力亦必無從而發見之．是所謂理性主義勢必含有二種主張．一曰此世界本來即爲有條不紊之世界；其間秩序井然凡起於其中者必有其所以然之故可尋．二曰吾人天生即有辨別條理之認識能力，雖紛呈於前者爲森羅萬象之感官印象，然必別有綜合力與了解力足以裁合補充而能推知其背後之理由．此就哲學上言之也，至於理性主義之在倫理學當亦不外乎是．蓋若以爲行事之善

惡，動作之是非，率可由吾人所固有之理性以認識之者，勢必預先設有認識方面之理性與實際方面之善惡．理性爲既成之物；善惡乃本來之相．於是問題遂起矣．卽試問吾人果有此辨別善惡之固有認識能力乎？所辨別之善惡果屹然存在于外界乎？而研究此諸問題不能求之於倫理學，而當先訴諸認識論（epistemology）與價值論（axiology）．而研究認識論上之判斷與思維又不能不求助於心理學．吾人今請先自此點一討論焉．

晚近心理學之研究思維竟發見思維與行爲並非截然二事．蓋思維者卽非直接發現之行爲也．誠以行爲槪爲立卽發出，而有不能立卽發出者遂不能不中止．此中止之時卽思維起而代興之時．因之名思維爲隱伏的行爲．夫思維之性質既如此，則其爲一種應付也當不待言矣．惟當其應付環境初非漫然一動而已．乃亦預先具有格式．此格式在康德名曰先驗的範疇．而在吾人則以爲一種根本假定而已．人類之所以預立有此種假定者在用此以爲嘗試之具．柯勒

(Wolfgang Kohler) 對於猴猻曾有實試。卽懸香蕉於高處，使猴不能以手取之，而試觀其如何得食。乃遲遲既久，猴竟取得一桿，而此桿仍甚短。未幾乃見猴取又一短桿，使兩短桿相接竟成一長桿，於是遂得將香蕉擊落。猴竟運智一如人類。則謂猴之心中有推理作用似亦未嘗不可。故理性者雖似本有若干條理程式，而要不外乎解決問題之設定，以便嘗試而已。康德之推論未免突進。彼以爲此種先驗的格式卽爲宇宙本體之表現於認識時主觀方面者。而在吾人則視爲最初之假定，足爲解決問題之助已耳。而此種最初之假定雖以論理方式表之，然初非一成不變。乃可隨解決問題之應用而有變化。故方式名學(formal logic)之無足貴卽在於此。不然，但有名學上之各種方式則眞理卽備在矣。其所以不然者卽以名學上之方式僅爲解決問題時之嘗試上最初所假定者，並非卽恃此假定之格律爲已足也。此種格律之與思想正猶如賽球必先立有若干擊球規則。凡犯規者不得與賽。一若先有規則而後有擊球之運動。其實規則之設立乃專

爲擊球之便利．擊球固爲人造之事，而規則亦人所故意製造者也．吾人之認識亦然．吾人對於外界有所辨別，有所判斷，固由於使用先驗的格律．然此種格律其自身並不必卽爲宇宙本體之一端．或卽如擊球之規則，亦爲吾人之所造，正未可知．準如是說，則主張人類有理性初不必卽推而謂宇宙之本體卽爲理性．再淺言之，卽人類有推理能力，有思維能力，於此點尙不足證明其所處之宇宙全體有普遍的條理與固定的法則宿乎其間．卽縱使有之，其條理與法則亦未必卽能在吾人理性之自身見之．故吾人對於康德當換一副眼光而觀．其於經驗中發見有先驗的要素，誠是也．然謂此先驗的要素在人類爲心內之理性，在宇宙爲本體之理性，則不無推論太過耳．由是觀之，吾人研究思維，研究判斷，研究認識，所知者止爲人類之推理能力如何發展而已．若因人類之理性爲旣成而不變者，遂藉此謂爲宇宙之本體似未免失之太早也．凡此所言皆在明理性論尙多難關，未可認爲定論．

§六十三．理性論之用於倫理學則爲良心論．今於討論理性論之次當一批評良心論．孟子謂是非之心人皆有之．惻隱之心人皆有之．此二句當分別觀之．所謂是非之心人皆有之者，乃謂人人皆能辨別二加二之等於四也．此種辨別力純爲智力而於情感無涉．至於謂惻隱之心人皆有之者，則指人人見殘殺同類之事必皆起悲憫之情而言．此種情感乃發於本能．故前句爲主張人有天生而辨別事理之智力；而後句爲主張人有天生而利他之本能．換言之，卽一爲知識論上之天生的理性說，一爲本能論上之天生的利他說．理性說當歸於上段合併討論之．既已評騭，茲不贅述．今請僅言本能上之利他說．夫利他的本能不僅見之於人類，而卽禽獸亦具有之．道德之存在是否亦見於動物尙爲疑問．卽姑不論此，謂人之利他與禽獸之利他，同爲盲目而率本能以行，則於道德之眞髓果有當乎？且道德屬於應然之範圍而不在實然之範圍．今謂人之利他等於水之就下，則利他乃實然而非應然也明矣．蓋人既率本能而行，斷無自背本能之事．果

人而皆有天生而利他之本能．則必以害人爲反常爲病態矣．誠如是，則止有病人而無惡人．止有錯誤而無罪惡．猶如余欲取杯，乃伸手而握壺．是顯然以壺誤爲杯也．而余之初心固不在取壺，自不待論．果人類之行爲皆止有錯誤而絕無罪惡，則不僅倫理學有問題且刑法上亦必發生問題．何也？以勢必止有過失而無故犯耳．顧在著者之意則以爲在價値界內所謂眞與僞，所謂美與醜，所謂善與惡乃完全三種，不可互相歸併．錯誤（error）止在於眞僞上．如二加二爲四，若有人謂爲五，斯乃錯誤．罪惡（sin）止在於善惡上．如殺人越貨，此則爲罪惡而非錯誤也．故善惡既不能歸併於眞僞（即是非）復不能歸併於美醜．凡欲爲此歸併者，不論其視善惡同於美醜抑同於是非，而要皆不免陷於自然主義．自然主義之大弊在以實然而解釋應然．如快樂論即其最著者也．彼謂人應求樂乃根據於人皆求樂．夫人既皆求樂矣，則必無不求樂者．縱使有之，必爲反常之人，自屬少數．豈倫理學上人應求樂之原則專爲此少數反常之人而設耶？故無

論如何，以人皆求樂之事實爲根據，斷不能演有人應求樂之原理之結論．不意直覺主義之良心論亦同犯此弊．若謂人之行善由於本性爲善人之辨別善惡由於本來具有良心，則人之所以如此者乃率本性而行，換言之，卽依其本來面目而行耳。

依本來性質而行者必爲通常之人．而違反本性者始爲反常之人．是不啻以通常（normality）卽爲道德，而反常(abnormality）卽爲不道德矣．顧事實上，常人與非常人之分不在道德之有無．甚者非常人之道德乃高於常人．如殺身成仁，此求於常人所不易辦到者也．而非常人則能爲之．故論道德不可先以實然爲前提．固不論此實然之爲快樂的欲望抑爲利他的本能也．以無論爲他欲望而行抑或爲順本能而行，要皆爲自然而然，莫之使然．則自然法則(naturalaw）與道德訓條（moral order）無分別矣，二者既無分別，又何必多此一舉由則自然法中化出道德訓條，自實然之事實中演爲應然之規律耶？是故置良心之基礎於天生的利他本能必未能眞說明良心也．

§六十四．然則置良心之基礎於後天經驗如何乎？此則馬諦腦學說中所含之難題也．蓋彼謂二動機呈於前務取其較高此比較之與選擇之者卽爲良心．若竟擇取其較低之動機卽爲違背於良心．於是吾人不能不問此比較與選擇之能力爲天賦者乎，抑爲習得者乎？若爲天賦，則其結論勢必同於上段．卽人於二動機同時呈前時必自然而擇取其較高無待於修養與敎化．其擇取較低者仍偶爾爲之出於反常耳．若爲習得，則此習慣之由來亦大可研究．據心理學家與生物學家之言，皆以爲習慣之成立由於生物之適應環境而有利，遂致其反應動作化爲固定，致有軌道可循．誠如是說，則人於二動機中所以擇取較高者必仍由於此種選擇在最初卽使人可得福利，而視彼擇取較低者爲優．果爾不啻已投入於功利論中矣．故凡以良心歸於後天經驗者終難免於墮入功利論．

而況良心論未嘗不可以進化論解釋之．達爾文（C. Darwin）嘗蓄一犬，此犬從未受人擊．一日達爾文自外歸來見其高據餐桌而攫取食匕．迨見主人入

則立即逃入椅下，搖尾乞憐，若不勝羞怍者．柯勒蓄猴多頭，一日天雨，從者誤將猴關出舍外，適爲柯勒所見，代爲啟扉，而猴竟不即入，先伸手擁抱其主人，以示感謝．至於象之仁慈，尤爲動物學家所公認．一羣之象，若其中有一猝然而倒則其他必圍跪其前，以鼻助之使起．凡此足見所謂同情，所謂慚愧，所謂感激，此種有道德上價值之情緒皆見之於動物界．然則人類之有良心，有道德感覺者非亦有類於此乎？以人類之社會較複雜，則其情緒自亦必有所增加．是人類之道德感覺雖高尚，而其由來則發源於動物之粗淺情調．此種進化論頗足變化嚴肅主義之根本精神．此又吾人於批評嚴肅主義之良心論時，所不能不顧及者也．

§六十五．以上係討論良心．今且一討論價值．自德國愛倫飛爾（Ch. von Ehrenfels）與曼儂（A. Meinong）以來，學者多承認價值之判斷其中含有必然性，換言之即其中有客觀性．一幅圖畫之所以爲美，一人品格之所以爲善，等於二加二之爲四．無論何人，無論何時，凡對此者不能不作此判斷．此種判斷雖爲

價値判斷，其必然性實等於事實判斷．如吾人目睹一桿見其直挺，而下判斷曰：此桿爲直．此乃事實判斷也．如吾人見一人拾金不昧，而下判斷曰：此人行善．則爲價値判斷．價値判斷之不能隨主觀任意爲之，乃亦正猶事實判斷之不容人任意顚倒之也．吾人名此必然性曰「不可不」之性．此「不可不」乃宿於價値判斷之自身中．故名之曰客觀性．直覺論之倫理思想大低高揚此客觀性而認爲眞理．惟著者觀之，二加二之不可不爲四與夕照衡山之不可不爲美以及從井救人之不可不爲善，雖三者皆同爲「不可不」，而其義則不盡同．何以言之？事實判斷上之「不可不」由於外鑠．今有一直桿於此，汝不能謂其屈者以有實物呈於前故也．此實物對於認識者有强制力．如有人初次見駱駝而謂爲巨犬．此雖爲判斷錯誤而其呈於眼前之駱駝現象固未嘗有虧也．故判斷可容有錯誤而事實並無變易．則謂眞僞之分別在判斷而不在事實，固未嘗不可．於是吾人至少於判斷以外不能不認尙有獨立的事實．此事實可投入於認識而成判斷，同時

亦可不投入於認識而爲超越的存在。此種實在論施之於認識論上自無不可，而施之於價値論則或有困難。蓋依實在論之說，可謂事實判斷之必然性存於事實，而於價値判斷則不能亦依此說謂其存於價値自身也。何以言之？例如偸竊之不道德必以私有財產制度爲前提。若私有財產而並非正公制度與合理風俗，則偸竊之爲不道德與否立成疑問。又如自殺。在悲觀厭世派之人必以爲自殺正所以求解脫於萬惡之濁世，何罪之有？卽非厭世派亦有以爲自己消滅自己乃屬於自己固有之權者。故自殺之爲善爲惡直無定論。由是可見一切倫理上之價値判斷皆爲根據某種前提而下之推論。不能抽除其前題。例如自殺之所以判定爲善者，以先認定此世界爲萬惡故也。竊盜之所以判定爲惡者，以先認定私有財產爲正當合理之制度故也。準如此說，則價値判斷與事實判斷實不相同。質言之，卽事實判斷之必然性在於事實自身，而價値判斷則不能純以自身而定，須視其前提如何。其前提有變化，則判斷亦隨之生變化。果爾則謂價値判斷無嚴格

的必然性似亦無不可

價值判斷上之前提爲何物乎？其實卽所懸之標準是已．詳言之，卽凡價值判斷必先預立一標準：合乎此者謂之曰善，曰美，曰眞；背乎此者謂之曰惡，曰醜，曰僞．故價值判斷者有預立標準於其自身以外者也；而事實判斷則不必有此預立之標準．猶如學校之考試，預立一合格標準，或爲六十分，或爲六十五分，或爲七十分．學生而得有六十分者，在六十分之標準下固爲合格，而在六十五分或七十分之標準下則又爲不合格．非此學生之學力忽有高下，乃所以評定之之標準異也．倫理上之評定行爲亦然．例如一商人而極誠實，因而獲利．此事在通常不能不謂其有道德，而在康德一派之嚴肅主義，則以爲此商人之所以誠實卽在謀貿易之發展，此乃一種競爭營業之法，不足謚爲眞道德也．可見價值之評定卽倚靠於其標準．斷無未有標準而能有價值者也．

今專就倫理上之評定價值而言．人類於評定行爲之善惡誠如曼儂所主張，

有二種：一爲當事者之自身；一爲旁觀者之第三人．例如某甲行路而誤撞某乙仆地，某乙起而毆之．此事在某乙必以爲橫逆之來，當爲相當報復，亦未嘗爲過．而在旁觀者則以某乙止應責某甲之莽撞，不應亦以非禮還置其身．此卽當事者與旁觀者之判斷不同之一例也．然而此不同之點甚微．某乙而能靜思，且抑止其憤怒之情者，亦必可贊同於旁觀者之判斷．實則此二種判斷之不同卽在標準之不同．往往當事者爲情感所牽，而擇取較低之標準；旁觀者有清明之氣，自易取較高之標準．當事者若頭腦冷靜，當然亦能與旁觀者所見相同．總之無論如何，價值判斷必有標準，而此標準卽人類所預先高懸之鵠的，此鵠的卽爲「理想」(ideal)之境界．以此之故，著者以爲無理想卽無價值．價值乃倚靠於理想而存在．

請以道德發展之史迹證之．最初所謂道德者風俗而已矣．止有種族禮儀，而無個人品修．其最高道德爲對於種族之忠與對於父母之孝．迨後始發見個人有獨立人格．於是思想爲之解放．道德之標準乃自個人立脚地重爲評定．

如獻身爲妓，等類之事，遂爲所斥矣．由是觀之，價值之標準，實隨人類之理想而逐漸自行提高．在昔凡敬所奉之神，忠於所屬之國，孝其父母，斯即爲完人．而在近世，則以爲此種完全服從於禮俗，而無自主之精神參加其間者，仍不足爲最高道德．顯見道德隨理想而進．道德進一步，其所懸之標準則更遠一步．故在著者之意以爲人類之所以道德，與道德之所以有進步，皆在於吾人有理想．吾人懸理想以提高現狀．而此理想之自身則又逐漸而高，初非固定．詳言之，即例如吾人現在處於A之境況時，必希望進於B，則B即其理想之境界也．A爲實然，而B爲應然．迨達到B時，必又以C爲標準，求有以接近之．則B爲現狀，而C爲理想也．如此遞進，至於無窮．總之，論道德當從其「動的」(dynamic)方面着眼，不可專注重於靜的(static)方面也．

§六十六．據此以評嚴肅主義之各派，則必見有一共同之缺點．雖克拉克主智辨，沙市志培來主情感，而各家皆有承認道德爲預先存在之趨勢．若道德爲

預先久已存在，則今日吾人必非日進於道德，乃日遠於道德也。此種主張殆視道德如宗教上之天國。天國說謂天國本來存在，而人類則自天國墜出。故今日人類去天國愈遠。爲挽救之計，唯有歸眞返朴，乃得復返於天國。此種天國說乃置最完全最圓滿者於最初。使人止許返奔，而不可前進。以返身回歸尙可復入天國，若向前而趨，勢必愈離愈遠也。置道德於最初，其結果必與此種天國說相同。人之求進德者惟有返其故態。否則文化愈進，其去舊有狀態也必愈遠。此種道德論雖於無形中投入於盧騷（J. J. Rousseau）之復返於自然之說矣。其中以馬諦腦較爲顯明。試就前述之動機表而觀之。大抵第二次動機爲惡者居多數第一次動機爲善者居多數。夫第一次動機者原始動機也。第二次動機既不及原始動機則不啻謂人性本善，而後乃習於惡。卽否，亦必謂人性之本來面目爲善多於惡。此說若成立，勢必主張人應恢復其本來，而剪除其後天習得者。此種復返於自然（或本性）之說爲盧騷之所主張。彼於「學術之進步果能助長道德

乎抑反敗壞之乎」一問題，毅然答曰文化愈進則道德愈被破壞．故彼於「人類不平等之起源」一問題則謂人類本來平等，其所以使之不平等者則文化爲之耳．

近來發類此之論調者有英人卡本透（E. Carpenter）．彼謂不見野生之艸乎，植之於室內，灌之以潔水，培之以細土，而所生者非弱卽病．於人亦然．文化之加於天然人也殆等於房屋等等之加於野生艸．野生之艸移至室內則病；天然之人被以文化亦必如加以桎梏者然．故今之文明人以視古代原人，身體之脆弱多矣，心神之紛擾多矣，風俗之澆薄多矣．足見文明者病徵也．愈文明則愈病．此種思想不外乎以最善者置於最先．而謂後來皆爲自此遞降．愈降愈遠，遂難返其本來．惟以著者觀之，此說可名之曰退化說．而其說之缺點亦卽在退化．夫文化上各種制度當其初起必皆爲應付某種需要，足以達到某種目的，謂其可使人類進化不爲過也；然迨其行之既久，則化爲固定，致生澀滯，於是弊乃生焉．若專就其弊言，則未嘗不可創爲退化之說．無如夷考其始，每一事物，每一制度皆有其需要，

非徒然也．試以淺顯之例言之．如謂人類自有電車火車汽車以來，以無須徒步，則足力弱矣．此誠可謂一種退化．然而即使足力無退，試問能一日而行千里乎？不能也．顧人則有一日而行赴千里外之處之需要．是則火車汽車之發明為應此需要而設．此需要一日而不消，則此種文明利器必一日而存在．不特文化為然，即生物之體格構造亦然．近世生物學家研究生物之進化，亦多謂生物之機體有一利必亦有一弊．例如堅甲之獸其甲之堅雖足以禦敵，然以甲之重，逃遁反有不易．如夜飛之鳥，其目於暗中雖能辨秋毫，而於日光反有不勝．是以退化者進化之渣滓也．不有進化，決不能有退化，彼預設天國先立最善，用以說明退化者，乃根本上不明退化為何物者也．由是觀之，退化之論不足以顛覆進化之理．蓋進化與障礙本不相反．有進化而無障礙則一進無底，亦不成其為進化矣．故有進化必亦有障礙．惟衝破障礙始為進化．以上所言雖與倫理思想無直接關係，然為駁斥至善在先之說起見，不能不討論及之耳．

至於克拉克與穆亞覩所謂「善」直等於數理，是亦顯然以善爲既成者．沙甫志培來與馬諦腦以良心爲人所固有，其爲置道德於預先，亦屬明甚．雖然，道德若在最先，則惟有採取退化說．而決不有進化說．顧退化說有一最大難點：卽既退化矣，勢必愈退愈甚，乃至於完全陷於不道德．故置善於預先，謂惡由善之退化而成者，勢必謂吾人今世去善愈遠，最後又必成一全惡之世界．蓋以退化之結果決不能成爲惡進而善亦進也．以此之故，置善於既成，置善於原始，皆有弊病．以如此則頗難以說明道德之進化耳．

§六十七．總之，理性主義之大弊在以靜的理性認爲既成之物，又置之於原始之際．果爾，則必無進化，亦必無創造，以無待於創造故也．然而實際上吾人之有道德，既不若彼攝影者取諸既成境物爲之攝影，亦不似彼採礦者對於礦石爲之掘發．乃實頗類藝術家由自己之天才而有所創造．彼名畫家之繪成一幅畫也，雖自己本其天才而有此創造，乃他人之賞鑑之也則無一不認其爲美．可見美初

非既成，亦非先在；乃由人創造之而始有也．特其成立雖由於個人之創造，而其性質則可爲衆人所公認．詳言之，卽其亦正具有客觀性．其客觀性初不因其創造性而減．繪畫如此，道德亦然．大抵每一德之始必由於有超出庸衆之人首創斯行，而後世人乃公認爲善．如伯夷叔齊之「淸」比干之「忠」曾參之「孝」顏回之「信」此種道德之生也實以人而見．然當其時，在本人亦不過行乎心之所安而已矣．又何嘗注意及此爲世人所推崇之道德耶？顧後人則從而善之．是以道德之初起多由於個性爲之創造，而其成立則又在於爲一羣所公認：一羣何以公認此耶？曰不外乎此種行爲實爲一羣之所需．有之足以增進人類幸福．故羣欲樹爲模範，以風後世．吾友張君勱曾持此論．以爲道德有層次，其進也如探險，搜奇．世之庸人止於最淺之一層．惟特別稟賦者乃能深入．而特別稟賦者之中亦復有種種等差．吾以爲此說可稱爲道德上之天才論．謂道德由天才而發明正猶繪畫之由名家有創造也．此說實有眞理．特於此以外尚有一方

面亦應顧及者卽風俗禮度是已．此種習慣初非一成不變．吾人於是應注重於其變化之故．大抵文化未開之際對於風俗習慣止知服從，不敢抗駁．迨其稍進，則個人對於是非善惡之判斷與風俗習慣不復一致．於此之際，乃起疑問：卽應服從習俗乎，抑應服從眞理乎？此種疑問一起，習俗遂不能不弛其拘束力．從此乃有蛻化，無論風俗之蛻化至於何境，而要其爲常於習俗以外另有是非善惡之標準，時時用以改良習俗則一耳．由是觀之，不論道德之由於個性創造，抑由於習俗之蛻變而成，則有可見者，道德決非旣成，亦非先有也明矣．

§六十八．復次請再由行爲之指導原理以銓衡之．夫克己論主張克制情慾，此簡便而易行，雖反乎人之常性，尙不失爲一種可以實行之方法．吾嘗見彼深山禪定之僧，飮則冷水，食則生粟．或數日而一飧．絕男女之慾．今之青年聞此事必以爲難堪．實則亦非絕對不能做到者．故克己主義非不能行．凡謂克己

主義不能行者必其人對於自己之情慾不願抑止；白身仍爲其奴隸．其反對克己正其情慾之呼聲耳．故吾人首當闢克己不能行之謬論．吾且以爲對於今之青年與其以浪漫文學提倡縱慾恣情，不如鼓吹克己主義，或可挽狂瀾於萬一．

顧吾亦不贊成克己論．雖克慾制情未嘗不可實行，然吾人究不能不問：如此自制果爲何乎，換言之，以何爲目的乎？克己論者之答案殊不能令吾人滿意．吾前已言之，苟非爲解脫此世，實無如此斬性伐情之必要．故以淑世主義爲目標，則克己論似尙非適當方法．此吾所以不贊成克己論之故也．

然則直覺論如何乎？吾以爲直覺論之最大缺點在不能實行．何以言之？且以直覺論主張人之辨認善惡由於直覺，此僅爲一種解釋說明，而非指導方案．按諸實際，縱使吾人有此直覺，而各人之間頗有等差不齊．例如吾人於牢畜，則聞其聲不忍食其肉．而彼屠夫則夷然無所動於中．往往見後母有虐待子女者，紳閥有虐待婢奴者，差役有虐待鄉愚者，龜鴇有虐待妓女者．凡此非其人於道德之

直覺，生而卽有所虧而何耶？　然則應設法使人之道德直覺皆一律發達乎，抑依其等差而爲發達乎？　由前之說，不啻必須變更人之天性．　卽於彼直覺有缺欠者須設法以補足之．　果爾，則不重在直覺之爲天賦，而仍重在後天之教養．　夫良心而有待於後天之設法，則良心論不亦將失其重要也歟？　證以馬諦腦之說尤爲不然．
似渠主張人於無論何事，當其初動念時，此第一念概以善念爲多，迨其繼起之次一念則始爲惡念．　設若人之初念概屬於善，其次念多屬於惡，則唯一方法唯有使人初一動念而遂直實行，不稍瞻顧遲疑，　是則教養亦不必施．　凡所以助長其遲疑觀望者要爲多事．　惟以吾觀之，此事未足爲害．　蓋人之初一動念而不立起實行者必爲格於事實．　故人不能不有繼起之第二念，亦勢所使然，無法避免者也．
西方諺語有云：少許知識最爲危險 (little knowledge is dangerous thing)．　蓋謂知識而不澈底，不充足，其爲害也甚於無知識．　殆指此而言．　人之知識於其初開往往致有流弊．　次起之念多爲惡念者亦職此故耳．　惟著者向主張凡由知識

而生之流弊止能由再擴充知識以挽救之．斷不能使其復返於原始．誠以人之於知識正猶水之就下，火之向上．人而一旦與知識相親，斷無甘棄絕之者．卽棄焉而亦不能去．此所以人類有文化以來但見其日趨日進，而從未眞有返樸還元者也．由後之說則聽各人自率其天賦差等之直覺以行，是又不啻示人以雖有直覺而不能使吾人道德有所增進，可見理想世界之根基並不在於此種直覺．果爾則吾人又何貴乎有此直覺耶?是以吾謂直覺論於吾人行爲之實際上指導實未嘗有補也．

§六十九．今應仍依前章之例總結此派之共同特徵如下：

甲．理智主義　此正與感覺主義相反．以爲善惡是非由理性而辨別，並非由於官感上之經驗．

乙．普遍主義　此又正與經驗主義相反．經驗主義視道德爲一種方便，卽不承認道德爲本有者．此普遍主義則謂道德本爲普遍的存在．

並非由經驗上習得之．乃係公理，無論何人皆須直認之．不能有何異辭也．

丙．動機主義　此與結果主義正立於反對地位．結果主義謂善惡止以已發之行爲爲準．若其未發則可略而不論．如某甲欲殺某乙．當其既殺以後，吾人可評定某甲此種行爲爲背於道德．倘若某甲雖有此心，而迄未實行．則吾人無由以責斥之．顧動機論以爲不然．止問結果，此法律政治上所有事也．若道德律亦然．則又何貴乎有道德？僅有法律足矣．法律之範圍人也於其行；道德之範圍人也於其心．設某甲雖未殺死某乙，然其具有此心，亦足爲有背於道德律．可稱某甲爲不道德人．

丁．自律主義　此亦與他律主義立於相反地位．他律主義殆謂人之行爲所有拘束，概由外來．其意不啻謂人倘不與他人相與，此自己之行

爲可直無絲毫拘束．其所以不能者，由於社會有組織，遂不能不有習俗，用以規律各小己．自律主義不然．以爲縱使無社會，而個人之行爲亦必有其規則．且此規則由於自覺而自定．初非由於他人所强迫．此爲自律主義之要點．至於發揮此點者沙甫志培來尙不及康德爲甚．康德之說容於後章詳之．

總之，此派之說有共同優點：即分現實界（the actual）與理想界（the idea）爲二，而置道德於理想界，不置於現實界是已．夫於現實界覓道德終不免有難點．然完全置道德於理想界又何以能與現實界相溝通耶？故此派之說雖有優點，然亦不可於此推論太過，致有絕塵而奔之弊也．此則當於下章論進化主義與完全主義時再言矣．

第四章　厭世論與自律論

第一節　超越主義

§七十．吾前言理性主義有二；一爲內在的理性主義，一爲超越的理性主義．前章所述之克己論與直覺論卽屬於內在的理性主義．須知內在的理性主義與超越的理性主義之分別卽在是否置道德之根基於另一世界．凡謂於此現實世界以外另有一世界者概可以超越主義目之．於是超越主義遂亦有兩種．曰有主張道德之根基另在另外一世界，吾人當求復返於此另外世界，斯乃人生之正諦者，是爲出世主義或厭世主義．曰有主張道德之根基在另外世界，而吾人則本此以改造此世間，使現實世界卽化爲彼另外世界，初不必遯避之者，是爲自律主義亦可稱爲超越的入世主義．此兩種之不同在做人之方法．至於理論固大部分相同也．

或曰超越的入世主義與內在的理性主義不亦相同乎？曰此誠可作如是觀．

顧仍爲自其結論而言也．蓋自其結論言之，兩者誠同．第自其出發點言之，則頗有差別．超越的入世主義不承認現實的現象界其本身有道德律，而內在的理性主義則不離此以求道德，此不同點一也．超越的入世主義始終主張另外有世界，而內在的理性主義卽求理性於此自然界中，此不同點二也．內在的理性主義之改造此世界也近於進化論所主張之進化，而超越的入世主義之改造此世界也則近於出世論所主張之還元返眞，此不同點三也．以此不同吾故不列入於克己主義嚴肅主義內而並論之．

且尙有可言者卽此種超越主義大抵與宗教相接近．此派有一特色卽以爲惟有使道德建立於宗教上方足以鞏固不搖．換言之，卽以宗教爲道德之背境是已．雖然，此說初非以現有之宗教而保障道德，乃仍由道德而證明宗教爲必要耳．其所謂宗教仍就抽象而汎論之，固非指定何種也．更換言之，似可謂此種主張係以道德基礎建立於宗教哲學上．今易斯語，庶可無誤解矣．

第二節 柏拉圖

§七十一. 吾前述蘇格拉地不啻卽述柏拉圖. 今於此將蘇格拉地與柏拉圖分爲兩處, 雖歐美學者多如此爲之, 而在我終覺未妥. 實則應將二人合作一說, 不必强分其中何點屬於蘇格拉地又何點屬於柏拉圖也. 今爲便利起見, 仍仿歐美通說, 以二人分作兩種主張. 須知此乃權宜之法, 並非謂二人意見有何不同也.

柏拉圖卽爲蘇格拉地之代表, 故前章所述蘇格拉地之主張實卽彼之主張也. 彼本此主張遂有兩種人生觀. 一曰解脫主義, 謂吾人宜解脫於此濁惡世界而復返於淸淨本體. 二曰設解脫而不能盡人皆爲之, 則不得已惟有改造此濁惡世界使其逐漸升高而躋於所理想之純理世界. 其意蓋謂吾人若爲自己計, 似以採取解脫主義爲上策; 但吾人又不忍置他人於不顧, 旣須必使衆人同登彼岸, 則自己卽不能不暫在世間而努力以謀此世界之改造. 於是柏拉圖之人生觀遂有兩種;

自表面上觀之，兩種若有矛盾，然而其根柢則一也。此唯一之根柢爲何乎？曰不外乎主張有兩個世界。其一卽吾人所居之世界，此世界汚濁萬惡，有苦無樂；有幻無眞；有變無常；唯影無體。另其一則爲眞實，常住，淸淨，純樂之世界。今借吾國翻譯佛敎之術語以表之，則前者可稱爲事世界；後者可稱爲理世界。事世界爲何，想讀者自易知之，今請僅於理世界一爲說明。

柏拉圖之思想係集希臘各派哲學之大成。彼於理世界之概念係採取潘曼尼德斯（Parmenides）之唯有論；於事世界之概念則由海拉克萊托斯（Heracleitus）之唯變論而出。潘曼尼德斯以「有」（to eon, being）與「無」（to neoin, non-being）之兩概念相對立。而以爲決不能自無而生有。夫有旣不能由無而生，則所謂有者未嘗有始也。未有始者必亦未有終。無始終者必常自存。故所謂有卽常自存在之謂。至於所謂「無」不過此「有」之反面，在思想上有其事，在實際上無此境。蓋從未有所謂「絕無」(absolute nothing)者。通常吾人之

言及無，概係對於一物而言．如曰此間無人．須知此間固無人而有他物耳．若並他物而亦無之．則必尚有所謂空間（space）者．故絕不能有任何皆無之一境也．是通常所謂無，不作英文 nothing 解，而止可作英文 absence 解，在中文即爲「缺」．吾人止能謂於此缺少某物，而不能謂一切皆無也．潘曼尼德斯之意即爲如此．彼以此論證宇宙之本體．以爲於此雖無此物而尚有彼物，故宇宙常爲「有」．吾人自其表面觀之，雖森羅萬象，瞬間千變，而自其常爲有而言，則可謂無變易無衆多．何也？以其常自存在，而無「不存在」之時故耳．是以潘曼尼德斯之有與無直等於所謂實與空．實者充實之謂；空者虛無之謂．兩者僅爲思想上之概念．至於感官所見者雖爲實而僅爲實之代表，非其本身也．潘曼尼德斯之有與實至此乃一轉而爲抽象之「本體」概念矣．此本體有數特徵：一曰自時間言，爲永久不變，常住自如；二曰自空間言，絕對唯一，不可分割；三曰自其由來言，無始無終，不生不滅，不動不變．潘曼尼德斯此種思想大有啟發於柏拉圖．柏拉

圖承認此種本體概念之爲不可缺，第以爲宜更進一步以探此本體爲何．於此則潘曼尼德斯之說不能令人滿意矣．蓋彼之所謂有所謂實仍不免稍存「物質」(materiality) 之色彩．柏拉圖以爲若以物質的太素 (material substance) 而解釋此本體，則必有難通之處．於是柏拉圖遂以爲必使其超物質原料而上之．此理世界之說所以產生也．

其次則海拉克萊托斯之唯變論亦有助於柏拉圖．海拉克萊托斯以火而爲宇宙萬方之象徵．蓋火燄未嘗一瞬而停止，未嘗一瞬而不活動．故彼主張初無所謂萬物，不過一轉化而已矣．是萬物者止爲在轉化中之階段，本不成爲萬物也．猶如流水之起波紋．吾人名一波紋爲一物，實則離水之流動初無波紋．執波紋而忘流水，此俗見亦妄見也．吾人苟撥此迷妄之見，則必見一切卽轉化，轉化卽一切．此種主張並非謂一切皆在轉化中．果爾則一切與轉化仍爲兩概念，而相對待．非此說之眞詮也．此說實謂惟有轉化，並無一切．一切因轉化而現．故

轉化者本體也；一切者其現象耳．由是觀之，潘曼尼德斯之本體，唯一不變，不生不滅，常住自如，不可分割；而海拉克萊托斯之本體則唯變無住，不居故常，永自生滅．柏拉圖以爲海拉克萊托斯亦有所見，未可埋沒．特彼以爲此乃吾人感官所接之世界之形樣也．吾人感官所接者絕無重複．猶如探手於流水中；再一探手，已非前水．今有一花於此，吾視而見之．迨吾再視，雖此花之形樣絕對無殊，顧吾此印象則與前之印象雖內容全同，而本身則二，不能化而爲一也．故官覺上之世界爲一常流不息之世界．柏拉圖以爲欲於此常流永變之世界中求有不變常住者必無是處．於是則唯有主張有兩世界，一爲常流，一爲常住，二者並存；較彼二人各執一偏者不亦愈乎？

以上言柏拉圖思想之由來也．今於理世界之說應更詳之．吾所譯爲「理」者在希臘原文爲 ideai 或 eidos．此字在英文有譯爲 form 者，有譯爲 pattlrn 者，有譯爲 type 或 achetype 者，而要之重訓爲「格式」則一也．顧我終覺其尚

未深切。此須與英文 essence 兼用方可；一方面表示格式，一方面表示精蘊；合而言之，乃成「所以然之故」或「所以成此之理」。蓋無此則其物卽不能成也。物之所以成爲其物者恃此。詳言之，天之所以成其爲天者以此；地之所以成其爲地者以此；山之所以成其爲山者以此；水之所以成其爲水者以此。推而至於人造物亦然。人之造床也，必先有此所以成爲床之理呈現於心目中。人之造筆亦必先有所以爲筆之理隱然陳列於心目中。設無之，雖欲造床而必致造成椅，雖欲造筆而必致造成錐。以此之故，柏拉圖遂以此爲萬物所由以成者。吾乃譯之曰「理」。並取中文「條理」之義，亦與英文 order 相通也。按柏拉圖之說，實以爲吾人之宇宙殆猶鐵筋所造成之房屋；自表面觀之，雖不見鐵筋，而此房屋之成立則全恃鐵筋。吾於此卽以鐵筋喻理，房屋喻萬物。世人之膚於見者遂謂止有萬物爲實際存在，至於所謂理者不過吾人概括許多事實之一種名辭而已，純爲心理上之概括作用 (generalization) 與抽繹作用 (abstraction)。斯爲概念 (con-

ept）或觀念(idea)。而於外界固未嘗眞有其物也。例如吾云白（whiteness）。實際上初未有「白」有之止白雪白馬白紙耳。故概念者抽象名辭而已，於外界僅有各別具象之事，初未有與之眞相應者也。此心理學家之說而與柏拉圖所取之地位正相反。柏拉圖則以爲離白雪白馬白紙而外界確致有白之自性(the white in general)。吾人之知有白，在世人以爲由於見白馬白雪白紙故耳。柏拉圖之持論大異於此。乃以爲白馬之所以爲白，正以其分得於白之自性於幾分之幾也。馬而參與於白之自性故馬爲白。不僅白爲然，卽馬亦如此。白而參與於馬之自性(the horse in general)故白爲馬。於是馬也白也雪也紙也皆爲自存於外界者。特白而與馬合則成白馬；白而與雪合必又成爲白雪。凡此在心理學家目之爲概念者，在柏拉圖則名之曰「理」。柏拉圖以爲此等皆如實存在於外界。故學者稱其說爲實在論(realism)而於心理學家之說則名之曰唯名論(nominalism）也。

在世人以爲白由白馬而見，故白馬爲實在而白爲非實在；白馬爲固有，而白爲非固有．非實在卽爲虛幻，非固有卽爲次出．而柏拉圖則以爲惟白馬之因參與於白而始成，故白馬爲次出而白爲固有；白馬爲虛幻而白爲實在．換言之，所有具體之物，如此馬，彼花，杜威，泰山等皆非實在，而皆爲次出．至於實在而本有者則止爲抽象之理，如白，如馬，如人，如山是已．有山而後有泰山；有人而後有杜威．蓋先有抽象之理而後始產出具體之物也．柏拉圖以爲凡具體之物所由以成無不以抽象之理爲模型．例如此馬，其成也乃由於以抽象之馬爲模型而鑄成．正猶吾人之鑄銀圓者然．必先有範模，而以銀液注於其中，於是俟至冷硬時，卽成銀圓矣．柏拉圖以爲事與理之關係亦如此．以理爲範，注入其中，乃鑄成具體之事物．夫彼既以理爲範，則理必爲先在，必爲確實，必爲本有．是以推彼之意必謂此世界係由理而鑄成．雖然，凡模型所鑄成者以較模型之自身必有所不及．以模型本身純正圓滿，而由此以鑄成之物終有若干不相似，換言之，卽終有所虧．故柏拉圖

主張事由理而範成，但總不及理 由此又轉出一義曰：事雖終不能完全與理相似，然仍以愈相似愈佳．於是遂成三說：一曰以理爲事之模型；二曰事終不及理；三曰事總求切近於理．第一說可謂爲模型說，以事爲理所鑄故；第二說可謂爲兩元論，以事與理永不能同一故；第三說可謂目標說，以理卽爲事之目標，事向之而趨故也．

§七十二．柏拉圖之理世界不僅爲事世界之模型，且其自身亦成一階梯統系（hierarchy）．此統系如塔形．其最高之一階，彼名之曰 the idea of good 此則止可意譯之曰「理之最圓滿完全者」．其譯爲口語則似可曰「頂好」．蓋希臘文之所謂「善」僅作「所求」「所向」之解．所謂「善之理」殆猶言理之所趨向者也．卽不啻一切理之總目標．換言之，卽理初非一一平等，個個獨立，乃高下相倚，層層推升，而皆以一最高者爲鵠的．故柏拉圖之理世界卽在其本身亦頗似八寶樓台，重重疊疊．柏拉圖之所以名此鵠的曰善者亦厥有故．蓋一切理皆向此最高之理而趨者必以其爲最圓滿，最完全，最美備故．夫以最圓滿完

此最高之善遂爲理全謂之曰最善，不亦宜乎？於是吾人又可名之曰最高之善．由此觀之，柏拉圖之主張可謂世界之唯一絕對目標．其下之一切率受其統御．卽謂理世界有一總目的，一切分等次而隸於其下也。純屬於目的論（teleology）．以愈近於目的者可謂爲愈善，愈遠於目的者則愈惡．須知凡目的論易涵有道德意義．必係以此絕對目的爲最善，較近者爲較善，較遠者爲較惡．柏拉圖之說亦有類於是．可見目的論在初起不過爲宇宙構造之說明而已，迨其繼也則必演爲道德原理之根據．是不啻目的論爲道德論而設也．

因正本之理世界自身爲一統系，向最高目的而進化，則其副本之事世界亦必有層次，可分高下，且得進升．柏拉圖之人生觀遂有兩種．其一以爲宜脫離事世界而復歸於理世界．另其一則以爲雖居於事世界中而須模楷乎理世界務求其近似．於此則又須依其層次而努力於進升．例如丙層在乙層之次，則首應設法進至乙層，卽否亦無論如何不可降於丁層，此猶僅就層次而言，至於其進升則在

於其內部之調和與統一．可謂愈調和愈統一，則所居之層次卽愈高．是由丙層之進於乙層也不以跳躍，而第變化其自身內部可矣．須知調和與統一本爲理世界之特徵．事世界中之愈調和愈統一者自爲愈近於理．愈近於理亦卽愈高其層次也．關乎此點，柏拉圖並無明切之論列；以上云云皆吾人以意推之耳．

§七十三． 柏拉圖以理世界爲正本，事世界爲副本者亦有其證明．吾於蘇格拉地一節內不曾論及非經驗的知識與經驗的知識之分別乎？經驗的知識之取得也由於經驗，換言之，卽由於目睹耳聞．如彼鄉愚從未目睹顯微鏡下細胞之形樣，必不信有所謂細胞．此無他，以此種經驗的知識非訴諸經驗不能有也．經驗的知識之來源固明甚．然則非經驗的知識之來源爲何乎？須知世人皆以爲知識之來源止爲經驗；若於此以外另求來源，聞者鮮有不驚異者也．顧柏拉圖以爲欲證明於所謂非經驗的知識必先證明於經驗以外之來源．此則彼之所謂廻憶說(anamnesis)是已．彼以爲是非之心人皆有之，初非學習而得．凡人聞人言

而有所領會者非由他人自外而鑠成，乃自己之知識因他人之提醒而脫穎以出耳，故人止有迷悟而無賢愚智不肖。迷者掩蔽其本有知識之謂；悟者喚起其固有知識之謂。設無固有知識又安從而喚起之耶！是以柏拉圖以爲吾人之認識於任何事物也皆非新識，止係對於舊有者爲之廻憶而已。特此所謂認識乃指推理之辨別而言，非謂官器上之感覺。惟感覺有新識爲外鑠；而推理上之認識則無一不爲廻憶，無一不爲舊事重提也。

柏拉圖於此廻憶說以外尙有所謂慕戀論（eros）。彼以爲吾人於事世界中自常感生活之不適，而必對於理世界致其熱烈之思慕。似彼謂人之愛眞理，人之喜常住，求統一，愛普遍，皆爲人之天性也。彼說明此點慣用寓言。彼以爲人自理世界而墮入於事世界，自不免有復返於理世界之心。故雖身處於事世界中而時時以理爲懷不勝追慕之感，猶如孺子之戀其慈母，旅客之思其情人。且吾人之得窺眞理，從事學問，亦概由於此。不有此對於理之思慕，則在此世界中殆不能有普

遍，統一，條理，永恆之發見．此說亦可謂受有畢泰過拉斯派之影響．以此派曾主張從事於義理之探究足以致人於解脫也．換言之，卽吾人苟於哲理而精進不已，卽不啻自事世界脫出而復返於理世界矣．至於吾人所以能發憤忘食而專埋首於哲理之硏究者，又正以吾人有此對於理世界思慕之情耳．

以上兩說皆用以助理世界先存在之論．理世界既爲固有，則吾人對之遂不外乎兩途．一爲直接使自己個人卽返於彼岸；二爲間接使大衆同歸其根本．由前之說爲解脫論；由後之說爲救世論，特此種救世論仍以解脫爲旨趣耳．

§七十四．請先言解脫論．柏拉圖之此種人生觀大抵以絕慾爲方法．蓋彼以爲吾人之心有兩部分：一爲物慾(epithymetikon)；一爲義氣(thymoeides)．物慾屬於事世界，義氣則近於理世界．於是吾人之心實介乎事理兩世界之中間．設吾人能絕其一之物慾，則必由義氣一轉而完全得入於理世界矣．以此之故彼主張絕慾．惟此種絕慾與克己論不同．蓋克己論在求精神之得自由而絕慾論

則不僅以精神自由爲滿足，尤必另入於一極樂世界而始可也．特除此一點以外則大致相同．皆視現實生命爲無足重輕之物．寧甘自殺，而不欲使精神有所隳落．此種人生觀本可與前章合併討論，特以其有出世之傾向，故另列於此耳．

柏拉圖之著書中最表示此點者爲菲獨（Phaedo）；其次則爲共和國（Republic），再其次則爲散哀泰托斯（Theaetetus）．其於散哀泰托斯中主張吾人應撥除感覺世界，斷絕諸慾．於共和國則謂人之有身不啻入於牢獄．於菲獨更謂人應習作瀕死之態，庶幾得脫却肉累而躋於神．茲錄其中一段如下．

『蘇格拉地曰：夫人之不可見的部分，其赴於不可見的另一世界，此乃高尙淸潔之住所，而現於賢明神前也，—倘神意許我者少頃吾卽作此行—豈吾人亦能視爲如此性質而竟甫離軀體，卽隨風飄散，化爲烏有，如世人所想者耶？吾親愛之開俾斯與辛密亞斯乎，必大不然也．必係如此卽心靈而倘爲潔皎者，其離世也決不帶有絲毫肉體所印於其上之痕迹，以其在生時與肉體結

合本非所願，常求有以避之，且常自凝歛，俾成獨立，用爲常課、——此非他，卽實踐乎？哲學亦卽所謂習作死態者。　汝其不謂哲學卽以習作死態爲職志乎？

開俾斯曰：然。

＊　＊　＊　＊　＊　＊　＊

蘇格拉地曰：吾嘗語汝。　愛智者一旦而得哲學，遂審心靈爲肉體所囚禁，其對於眞理僅能自獄窗微穴中而窺之，非能自得之，不啻直沈沒於無知中矣。　且哲學告人以此種囚禁起於肉慾之恣縱，故人皆爲自囚。　如吾頃間所言，愛智者乃覺哲學之於其初發見此爲作繭自縛也，向其婉勸善誘之，使有以自拔；告以耳目及其他官覺率多欺誤，囑其除於萬不得已時使用之以外務求力避；宜自凝歛集中，除本心與純理以外不可輕信；須知由他途而得者常有變化，要不可恃；以凡此皆爲可見可觸而惟由自心以得者始爲無形與有理耳。　是故眞心愛智之人決不拒此勸誘，因此於喜怒哀樂之情遂竭其所能，以求屛絕，以爲

人苟恣其喜怒哀樂則所受者必不僅爲致疾，失財等可料及之事而已．且將有更千百倍於此，爲意料所不及者．

開俾斯曰：然則究爲何種乎？

蘇格拉地曰：其害卽爲人人當其得大樂大苦時必以爲其所以致此情感之對象爲極眞實極確切，而其實不然，乃僅爲幻相而已，其然乎？

開俾斯曰：然．

蘇格拉地曰：此非心靈最奴役於肉體之狀態乎？

開俾斯曰：何以然耶？

蘇格拉地曰：實因每一苦樂不啻一釘，將心靈釘於肉體，使其與之合一，以致肉體所感爲眞者心靈亦認其爲眞焉．旣與肉體一致，則自不得不隨其所習，同其所行．故其赴彼世也，非潔皎而去，仍染有物慾．於是乃又投他身而生長矣．遂終無由與神聖高潔者相遇合．

開俾斯曰：君所言者極是

蘇格拉地曰：所以眞愛智者必克制，必勇敢，卽正以此故耳，非如世俗所說之理由也．然乎？

開俾斯曰：誠然．

蘇格拉地曰：誠以哲人之心思決不作世人之所想，非求哲學有以脫其厄，而再爲重入喜怒哀樂之地，猶彼潘尼洛帕之織布，夜間解散之以便日間重織．而渠乃惟求排除情慾，隨從理性，常於理智之中，以爲惟此爲眞爲貴，而於其中滋長焉．如是則生時求盡其生，死則趨赴於與其本相近者之所，而脫去人世之諸惡．辛密亞斯與開俾斯乎，如此培養之心靈決不畏其一旦離體卽隨風飄散化爲烏有也．』

此爲非獨原頁八十以下各節，而其前亦有一段，錄之如下：

『蘇格拉地曰：今則尙有一問願以叩汝，倘汝意與吾合，則於現所討論之問題

將有發明．卽問哲人應顧念飲食之樂—倘此可名爲樂者—否？
辛密亞斯曰：當然不可．
蘇格拉地曰亦應顧念男女之樂乎？
辛密亞斯曰當然亦不可．
蘇格拉地曰：然則應顧念於一身之服用，如美衣華履或其他飾物乎？　抑否，而應於生活所必需者以外悉賤視之乎？
辛密亞斯曰吾敢謂眞之哲人必賤視此類事．
蘇格拉地曰然則汝其以爲此種哲人殆全注重於心靈方面而不注重於肉體方面乎？　渠殆將竭力以求遠離肉體而近就心靈乎？
辛密亞斯曰誠然．
蘇格拉地曰：然則哲人異乎其他衆人，非在於力求心靈脫離其與肉體之聯合乎？

辛密亞斯曰：然．

蘇格拉地曰：世人多謂此種人無肉體之樂者殆不需乎生存；且不顧念肉體之樂者雖生猶死．

辛密亞斯曰：固亦然．

蘇格拉地曰：然則吾人於獲取知識之際肉體於其眞切爲一障礙乎，抑爲一助力乎？ 吾意蓋謂人之視聽，就中果有眞乎，抑如詩人所常稱，於視聽中皆未能有所確知乎？ 使視聽而尙爲不確切．則其他官覺較耳目爲劣者又將如何？

辛密亞斯應之曰吾意與君相同．

蘇格拉地曰：然則心靈何時始能達於眞際乎？ 以心靈與肉體相伴而觀物，乃常爲肉體所朦蔽也．

辛密亞斯曰：誠然．

蘇格拉地曰：然則果有眞者非僅於思索得之乎？

辛密亞斯曰：然．

蘇格拉地曰：思索最佳時非卽心靈自凝，絕不爲視聽苦樂所擾之時，其時可謂心靈與肉體斷絕關係，或減少關係而惟眞理是求者乎？

辛密亞斯曰：然．

蘇格拉地曰：然則哲人豈非賤視肉體而常欲其心靈得超於肉體求有以自由自在乎？

辛密亞斯曰：誠然．」

觀上段中，有最可注意者厥爲「習作死態」一語．此語係余之意譯．原文 tethnanai 與 apothneskein 皆由動詞 tethnexo 而成，在英文爲 to die．英文而意譯者則爲 practising death（見 Patrick Duncan 之最近譯本）或譯爲 dying．前者在中文當譯爲「試死」；後者當爲「瀕死」．所謂習作死態卽試死之謂也．蓋謂屛絕一切身體所具者而稱留心靈之一息尚存，其狀直等於死．然而非

眞死，乃係脫却世間之狀態．人之習作死態者即一親歷此種脫却世間之滋味．此種滋味嘗之既久，則人無復有再戀世間者矣．何以言之？並此種狀態實較生活於世間爲樂殊甚也．

§七十五．顧柏拉圖於其共和國上復有下列之一節：

『蘇格拉地曰：設有人焉，自幼年時代即受滌洗斷絕飲食等肉慾，此諸肉慾最初即附於其身殆猶重物累人下沈者然，使其但見下層之物，吾謂果其人能脫却此諸惡累改而向上，則其能見眞理也必無異於其能見下層之物，以其能力未虧故也．

葛勞康曰：似誠如此．

蘇格拉地曰：由此言而推論之必另有一義曰：即未受教育者與不明理者以及受教育而未完者，槪不足付之以治國之任．前者於公私行爲之準則上未嘗審悉其責任之所在．後者苟不經人之監視，未有不恣所欲爲，而自以爲身在

樂園也.

葛勞康答曰:誠然.

蘇格拉地曰:然則吾輩爲國家之主人翁者,豈非應卽强迫精神健全之人使其委身於學問乎? 使其精進而達於至善. 迨俟其大進,則吾輩又必不許其長此逗留,如今日之情形者.

葛勞康曰:此言何謂乎?

蘇格拉地曰:吾謂此種委身於學之哲人必留戀於上界,第此則爲吾人所不許. 必使其仍返於下界,雜於衆囚之中,而分其勞,至於是否値得,亦勿計也.

葛勞康曰:此得毋不公平乎? 彼等自有較善之生活,而吾人乃易之以較惡者,豈應如是耶?

蘇格拉地曰:汝又忘却治國者之宗旨矣. 治國者不以一部分人民得幸福爲宗旨,而必使全體而皆得幸福. 於是治國者以勸誘督責,而使所有人民據而

爲一，皆有益於總體之國家，復互相有益．以此宗旨而造成公民，非媚之也，乃使其有以摶成一體也．

葛勞康曰：誠然，吾已忘之．

蘇格拉地曰：然則强廹哲人從事於保育衆生初非不公平也……』

由此段觀之，可見柏拉圖又以爲窺見理世界之學者不當自己沈醉其中而對於衆人之苦楚毫不置念．乃應本乎無所爲而爲之精神而作從井救人之舉．可見其人生觀要不外乎下列二語曰：可以救世則以救世爲先，不可以救世則不妨自己解脫．此則與孔子所謂可以仕則仕，可以隱則隱，其精神無殊也．今且更一言柏拉圖於入世方面之主張．彼以爲救世當先修德．德者無他，即發揮人之固有能力使其調和之謂也．故在個人方面彼所標揭者厥爲「完人」．而在社會方面所標揭者則爲理想國．小我而完全，謂之曰完人；大我而完全，斯爲理想國．故柏拉圖不視小我爲自足；其思想始終以全體爲背境．是彼之救世說非謂有人焉

自外而挽救此世，乃實謂人卽在此世中，與之相配合，共同實現一最高目的耳．謂之曰救世不如謂之曰實現．以大我之自我實現以助長小我之自我實現；以小我之自我實現復推進大我之自我實現．換言之，卽以個人改造社會，又以社會發展個人是已．而其要點尤在於調和．調和者卽諧合之義也．小我而內部調和，斯爲諸德諧合，可謂之曰理想人（卽完人）．大我而分子調和，斯爲分配得宜，可稱之曰理想國．柏拉圖之此說既重在諧和，則實爲完全論（perfectionism）之一種．完全論之所詮，當於後章論之，茲不贅也．

§七十六．吾述柏拉圖之兩種人生觀竟，請爲之批評．關於解脫論，首先欲問者：卽此種脫離世間果爲可能乎抑否乎？設其爲可能，又有第二疑問：卽吾儕一人而得解脫，置世間衆人於不問，則此種獨善其身之態度果亦有當乎抑不當乎？此兩重問題似可合併解決之．何也？以苟解脫而爲可能者，我固可脫却世間，他人亦可繼登彼岸．是我正不妨獨善其身，聽衆人善自處之可耳．故吾謂若我一

人而能出世者，亦不妨且作自了漢．顧吾所慮者乃在我一人無法出世，必使此世界全體歸眞返元，而後我方得隨之而解脫．由前之說，不啻主張個人之小解脫固屬可能；由後之說則謂惟有全世界之大解脫，至於其中之個人決無法先行解脫也．

解脫論者對於此兩點向無明切之分析．於是其論旨遂不能一貫．一方面欲獨善其身；他方面又欲振救衆人．其結果乃成同時並立之兩種人生觀．吾人於表面視之，頗似兩種人生觀並立而不相害；然實細按之，則當知其所以必另立第二種人生觀者乃正以其第一種人生觀有缺憾故也．第一種人生觀之解脫論雖非不能實行，然實行之仍無法保證其爲必脫離世間．故吾人儘可斷絕諸慾，使心如稿木死灰，然而吾人仍無法確知如此卽係解脫．換言之，此事實爲絕對無保證者．

猶如吾人欲昇入於月中，乃乘輕汽球而絕塵直上不復再落．在地面者必以爲其人昇天矣，實則是否達於月上則莫得而知之也．故不僅柏拉圖之習作死態，抑且如佛敎之禪定與止觀甚至於念佛等方法，亦不過如乘汽球之上昇，至於能到達

彼之所謂眞如世界，淨土世界，極樂天國與否，實無人爲之保證．蓋從未有人既出世而又入世，告世人以彼間之情形故也．間或有之，要亦爲痴人說夢，不可置信．謂之絕無，殆無不可．以此之故，吾人對於解脫論止能視爲一種揣想，不可視爲已經實驗而得證明者．夫既未經徵驗，則謂其可能，不亦失之尙早也歟？於是解脫論者不得不讓步而改爲救世之說，此乃必然之勢．可見由解脫論而轉入於救世論卽正由於對於解脫有「此道不通」之感耳．柏拉圖思想之轉變可作如是觀也．

第三節　解脫論

§七十七．雖然，解脫論之人生觀亦有其根據．茲以佛敎爲喩而論之．佛敎之重要論點在視此世界爲無常．以其爲無常故止有苦．以其爲無常故止爲空．蓋佛敎之論首先分別無生與有生．凡有生命者在彼之曰有情．有情界根本上不能離苦痛．何以言之？生命者相續也．但又非自然而相續，必有待於努

力．設不努力以維持之，則雖相續而亦必終斷．故有生命卽求相續之謂也．夫相續而必有待於求，則其中本含有不相續之傾向，抑亦明矣．不相續卽爲無常．以無常爲本性，而偏求有以常之永之．斯雖爲生命之本諦，而亦卽苦痛之根原也．故有生命卽有苦痛．更請自其淺者言之．如吾人能不衣乎？能不食乎？不衣則無以禦寒，行且凍死矣．不食則無以療飢，行且瘦斃矣．故欲維持生命必求衣食之無虧．於是又必有待於耕織．顧耕而食，織而衣，其所維持生命者仍至有限．則耕與織終不能延長生命於永久，是耕與織亦徒勞耳．且不僅爲無謂之徒勞而已．須知吾人所食者何物，非植物動物耶？所用以爲織者何物，非亦植物耶？植物與動物皆爲有生命者而吾人之生命則又託命於其上．日日殺彼等之生命以維持吾人之生命．是以佛教以爲吾人終日營營不外兩事，曰：相殘與勞瘁．相殘至危險之事也；勞瘁至無謂之事也．冒極大之危險，作無謂之徒勞，其所以能延長者亦不過極短時期而已．而況於此時期中因勞瘁與相殘而行見自毀自

戕於暗中耶！然則生命之價值可以知矣．謂世可厭，生命可棄，不亦宜乎？
其在西洋哲學，發揮此厭世主義者有叔本浩（A. Schopenhauer 1788—1860舊譯叔本華）．今請卽述其人之人生觀．

第四節　叔本浩

§七十八．叔本浩之學說概由柏拉圖與康德而來．而其精髓則取諸印度思想之佛敎．謂叔本浩之思想係採自柏拉圖與康德以及佛陀三方面而調和之殆無不可也．柏拉圖之說既已述矣，佛敎之說非本書範圍內之事．至於康德似應在叔本浩之前而論之，顧吾竟列入後節．其故無他：不過以康德屬於超越主義中之入世派，叔本浩屬於超越主義中之出世派，今因先述厭世論之便，遂一顚倒其位置耳．讀者愼勿誤以爲在思想之順序上叔本浩可先於康德也．

叔本浩之思想，其間雖不乏有矛盾處，然其大體實爲整然一系統．彼先自認識論以論究此森羅萬象之世界．彼以爲一切現象皆由於認識而成．認識者以

主觀而攝客觀之謂也；故離主觀無認識；離客觀亦無認識．換言之，卽離主觀則無客觀；離客觀亦不能有主觀．主客相攝而始有認識．一切現象皆此認識所出．而現象則並非眞相．詳言之，例如吾人見一花草，此物之爲花草乃由吾人辨認力施於其上而成．若於未施時其物是否本爲花草直無由得悉．故吾人謂之爲花草者不過就吾人之所見耳．設有他種動物，其認識力異於吾人，或將另有所見．凡吾人視之有色者，彼竟不見其色．然則謂色爲吾人所獨有，不亦當乎？叔本浩因謂凡於認識上所得者皆爲「影相」(vorstellung)．影相者指其不爲所對者之原狀而言也．此說實本於康德．康德謂吾人之知識由於主觀之格式與客觀之素材相嵌合而成．此所成者非客觀本身之原狀與眞相．彼名之曰現象(phenomenon)實則卽叔本浩所謂影相是已．於此則叔本浩卽可謂全屬於唯心論．印度思想亦概以此種唯心論爲立脚點．佛教謂大地山河唯心所造．此言包含二義：一曰大地山河之爲狀也純爲現於我前之相，直言之，卽我所有之影是已；二曰大

地山河之爲質也則由「業」(karmo)而成，直言之，卽與我之過去歷史相共變是已。由前義言之，卽爲主觀的唯心論(subjective idealism)；由後義言之，復又爲客觀的唯心論(spiritualism)。前者限於個人的主觀心影；後者則由此而推及宇宙之本質。故一在認識論上，一在本體論上也。叔本浩之開始亦卽先於認識論以建立主觀的唯心論爲務。彼於此實取康德之論而又加以柏開來(Berkeley)之說。以爲吾人所見所聞所觸皆非外物之本狀，不過呈現於吾人前者而已。以此之故，彼唯物論者與世間俗流，認吾人之世界如實自在，實爲謬見。須知此種呈現於吾人前者設無吾人卽不如此。故吾人之世界所以作如此形狀者不啻卽由於主觀所使然，特吾人不自覺耳。須知叔本浩於此實不僅受康德之影響，抑且對於希臘各派之傳統思想亦有所融會。希臘之潘曼尼德斯一流主張唯有單一方可謂爲本體，至於多與動皆屬幻相。叔本浩之影相論亦採此理。以爲此現實世界之所以成乃正由於雜多與變動。設其唯一而不分化，設其靜止而無變化，則此

世界必無由以成立．而彼所謂雜多與變動者，細按之，當知止爲主觀所固有之格律，卽康德所謂超經驗的格式（a priori form）是已．主觀持此格式以投映於外界，於是其所見者遂皆爲雜多與變動矣．此僅就多與動而言，此外尙有「空」「時」「因果」三者．在康德皆名之曰「範疇」（categorie），而在叔本浩，則合併之而稱曰充足理由（rationis sufficientis）．充足理由者最後根據之謂．卽謂惟根據於此方有認識．初非各散立之條項（卽範疇）乃共同一起者也．彼復强分之爲四類．此則屬於哲學範圍，本書限於道德學，今從略．總之，叔本浩以爲吾人向前而觀所見者止爲現象；現象卽有固有的格律亦止爲構造現象之具而已，未可爲他用也．叔本浩於此可謂與康德完全相同．以爲吾人由認知而向前以觀，所得皆爲幻影，永不能覓得眞相．學者名此種主張曰不可知論（agnosticism）．蓋謂除現象以外不可知也．康德雖謂外物之本相不可知，而其確爲有，則不可否認，故彼仍留有「物如」（ding an sich 或物其自身）之名．卽謂於現象之背後尙確有本

物之原相，特吾人不能知之耳．康德之說至此而止，叔本浩則爲之引伸焉．彼以爲向前對物而求，誠無逾於現象者，設若返身而向自己以求之，且其求也非以知識上之反省而以直覺行之，則必見所謂自我者其爲物也止爲一種衝動而已．叔本浩因名此曰「意欲」（wille）於是叔本浩之宇宙觀乃完全成立．即自表面觀之，無不爲現象（即影相，）而從內容觀之，無不爲意欲．換言之，即此世界者意欲所構成者也．至此叔本浩乃使其認識論上之影相論轉而隸屬於本體論上之意欲論．吾人亦須進而述其意欲說．

§七十九．叔本浩以爲由直覺的自省而得知吾人本性不過一種向前衝動不已之意欲．因此必可推知宇宙之本質必亦爲意欲．吾人之爲意欲即自此大意欲而分出耳．猶如大海，吾人則爲其一滴水．雖大小有殊，然據一滴水亦可以知海之性質．請更換一比喻以明之．如放炮竹，其火花四散而實出自一源．吾人之小意欲即火花也；此火花之散放必有其來源，則此來源又必爲宇宙之大意欲

無疑矣．論至此則可見康德所謂之物如，在叔本浩則以爲卽此意欲是已．此意欲常爲動而不爲動之對象，常爲主觀而不與客觀相對待．故其爲不可知也不過不立於知識之對面而已，非眞不可知也．康德之物如向止爲一空名者今一變而爲實在矣．康德謂爲不可知，叔本浩則以爲由知識以外之道亦可以知之．謂叔本浩補正康德之說亦未嘗不可也．

其實叔本浩之所謂意欲絕不作心理學上之解釋，乃係形而上學上之一種概念，卽謂漫然向前一動也．故亦稱之曰「盲動」(der blinde drang)．實則止爲純然一動(pure motion)；無方向，無目的，無所求，無達到，無終止，無性質分別，無數量等差；一切形容辭皆不必加於其上，僅係赤裸的衝動而已．此大意欲止爲純粹盲動而由此分出之各小意欲亦本乎此，止向前衝動，無厭無休，無方無鵠．顧各小意欲之爲盲動則於彼此互相間不能無衝突．於是殘殺之局成矣．吾於前已言之，植物之生命恃吸取礦物之生命以維持之；動物之生命賴吸取植物之生命以維

持之；人類之生命賴吸取動植物之生命以維持之．是小意欲之所以存在全恃其間之鬬爭．此其爲說固無異於達爾文之「生存競爭」(struggle for existence)也．謂物以競存爲其職志，一方面求有以自存，他方面復求延長其種．特其如此又初非出於自知．叔本浩之學說成立在達爾文以前，然於生物界互相鬬爭之慘則見之深切亦不亞於達爾文也．達爾文之說容後詳之．叔本浩不僅謂此世界爲一殘殺之世界，且發見一切生物之身體官器構造皆爲供此競爭之用者．證以近世生物學，此說亦非無故．可見叔本浩係採取先有職能(function)而後有組織(structure)之主張．近世主張此說者以法國大哲學家柏格森(H. Bergson)爲最有力．彼以爲先有視力而後視官乃相應以爲變化．叔本浩之意與此相類，特彼自意欲而言耳．彼以爲有求食之意欲乃有胃；有行動之意欲乃有足；有生殖之意欲乃有牝牡．質言之，卽生物之體構隨意欲而爲表現．胃之所以生成卽所以宣洩食之意欲；目之所以生成卽所以實現視之意欲．叔本浩名此曰「意欲之

物體化」(objectification of the will). 猶言意欲之初本爲無形,迨其發現也則造成種種物體以爲其具. 叔本浩之主張於此實較職能論爲更進一步.職能論不過謂職能足以變更組織而已. 顧叔本浩則以爲不僅身體構造隨意欲而成形,即身體亦正爲意欲之所產. 吾人之有身體乃由於吾人之意欲將藉此以發洩之.是身體之所以生成正由意欲爲之製造. 從此點言之,叔本浩實爲一純正之唯心論者. 其思想與印度佛教頗相類也. 雖然,叔本浩又以身體構造而解釋吾人之知識. 彼以爲吾人之有思想純由腦髓作用而成. 謂知識思想乃係腦之所分泌,固與唯物論相同. 彼以爲有辨別外物之意欲而始生有腦,正猶有求食之意欲而始生有胃. 此種辨別事物之知識與思想即所謂論理規律與經驗上常識是已.叔本浩謂凡此知識思想皆有以助長意欲之向前衝動. 是意欲之所以求能辨別事物不過爲自己活動之便耳. 頗似行人之提燈,止用以燭照途徑,免致傾蹶,非有他也. 故知識思想之功用亦不外乎使意欲得伸展而無阻格. 可見知識思想者

意欲之嚮導也；意欲之用具也；意欲之奴僕也．　此說與現代杜威 (J. Dewey) 詹姆士 (W. James) 一流之唯用論 (pragmatism) 亦頗相似．　叔本浩之形而上學的唯心論，一方面吸收唯物論之心思卽腦說，他方面又吸收唯用論之知識卽工具說，則其所謂心必異乎歷來之唯心論．　歷來唯心論之所謂心無不指理智 (intellect) 而言，顧叔本浩則謂惟人類始有理智，故理智止爲人類意欲所特有之用具，非眞正之本體也．　眞正之本體必遍乎全宇宙．　斯則爲盲目意欲．　此盲目意欲之發現有種種不同．　其發現而爲礦物也，吾人所見之引力遻力阻力，一言以蔽之，一切機括力，皆此意欲之表示是已．　如化學上之親和力，如結晶學上之結晶力，在叔本浩則皆目之爲意欲之一種．　其發現爲植物也，吾人所見之消化土壤之力與吸收日光之力亦卽係叔本浩所謂之意欲．　至於動物之行動食宿更無論矣．　是故叔本浩之所謂意欲不過一總括名辭，指各界各種之動而言．　特叔本浩則又必主張此種動純爲盲目耳．　要之其說與其謂爲唯心論，毋寧稱爲意欲一元論 (voluntaritic

monism）似較得當也．

叔本浩以爲宇宙意欲之化爲客體也首先爲「種類」（natural kinds）．如鐵雖有此塊與彼塊之不同，而要爲一類．如魚雖鯉與鯽不相同，而亦要爲一類．如孔子與孟子雖爲二人然不失爲人類．故叔本浩以爲先有種類而後有個物（individuals 或個體）．種類之成也爲意欲之物體化之第一級；個物或個體之成也則係意欲之物體化之第二級．以其爲第一級故爲較近於原始．推叔本浩之意似以爲愈原始愈佳，蓋不嘗預設有意欲未發動之一境在此世界以前也．彼以爲意欲苟靜止則爲歸眞返樸．反之，愈衝動則愈低降，換言之，卽愈墮落愈相殘愈苦痛是已．爲此說者勢必認有所謂眞元之境在於太始；此太始之境非他，卽意欲未嘗發動之謂也．此純靜之意欲止可謂爲本體，不可名曰意欲．是意欲者本體之變耳．化學上有同質異物之變化（allotropic modification），今可取以爲喻．例如甲物與乙物其形狀其性質完全不同，而其化學上原素則同．於是可由乙物

monism）似較得當也．

叔本浩以爲宇宙意欲之化爲客體也首先爲「種類」（natural kinds）．如鐵雖有此塊與彼塊之不同，而要爲一類．如魚雖鯉與鯽不相同，而亦要爲一類．如孔子與孟子雖爲二人然不失爲人類．故叔本浩以爲先有種類而後有個物（individuals 或個體）．種類之成也爲意欲之物體化之第一級；個物或個體之成也則係意欲之物體化之第二級．以其爲第一級故爲較近於原始．推叔本浩之意似以爲愈原始愈佳，蓋不啻預設有意欲未發動之一境在此世界以前也．彼以爲意欲苟靜止則爲歸眞返樸．反之，愈衝動則愈低降，換言之卽愈墮落愈相殘愈苦痛是已．爲此說者勢必認有所謂眞元之境在於太始；此太始之境非他，卽意欲未嘗發動之謂也．此純靜之意欲止可謂爲本體，不可名曰意欲．是意欲者本體之變耳．化學上有同質異物之變化（allotropic modification），今可取以爲喻．例如甲物與乙物其形狀其性質完全不同，而其化學上原素則同．於是可由乙物

變爲甲物，止變化其化合之結構可矣。本體之變爲意欲亦然。本體變爲意欲是謂緣起，意欲復變爲本體，是謂寂滅。叔本浩之主張關於此點可謂佛教完全相同。以吾觀之，似第一當使全宇宙歸於絕對靜止；第二當使了悟此理之個人先斷其意欲，而返於清淨之境界。其所以必使個人一一自滅其意欲者正求由此而使全宇宙返於寂靜耳。前者可謂世界涅槃；後者可謂個人涅槃。叔本浩之人生觀卽此種涅槃說也。

§八十．叔本浩之宇宙觀既如上述矣，請卽言其人生觀．彼之人生觀根據上述之義有三要點．一曰在世時之道德觀念；二曰暫時之解脫；三曰眞正之解脫．茲依次論之．

先請論叔本浩之道德觀念．彼以爲吾人之一舉一動無非率意欲而行．而尋樂自私則意欲之本性也．吾於上文已言之，所謂意欲卽求生之意欲 (will to live)．既求有以自保其生存矣則決不能不殘殺其他生物．故利己與害人亦爲

意欲之本相。　生物界者相殘之戰場也；人類史者相斫之紀錄也。　故按叔本浩之意，勢必謂此世界本無道德之可言。　顧叔本浩則又以爲對於意欲作兩方面觀：一曰順其自恣，是謂意欲之積極化 (assertion of the will)；二曰逆其進行，是謂意欲之消極化 (denial of the will)。　屬於積極化者，如聽意欲自然盲動，此卽爲無道德；設若推波助瀾，則爲不道德（卽惡）。　屬於消極化者，如稍稍抗逆之，此卽爲道德（卽善）；設能將其滅絕，則爲出世，乃又超道德而上之也。　叔本浩之意似謂此意欲所演之世界本無道德，換言之，卽本反乎道德。　乃吾人生於其間又往往爲之推波助瀾，故其爲惡也更甚。　準此言之，則凡快樂論功利論以及幸福論在叔本浩觀之，必皆謂爲魔道。　蓋彼以爲吾人之行爲凡有利於已者，皆爲助意欲之滋長，非所以抑制之，故要皆爲惡，不可謚曰善。　是以凡有利於已者不論其爲兼利抑僅自利，凡快樂行爲，不論其兼及衆人抑僅一已，在叔本浩則認爲不足置於道德之範圍。

彼之所謂道德乃唯限於一事曰慈悲 (mitleid) 是也。　按此字與英文之 sy-

mpathy 微有不同．向譯「同情」此則宜譯慈悲．蓋叔本浩之意專指表同情於受苦者而言．彼以爲吾人應視他人之苦痛卽爲己之苦痛．斯方爲道德．換言之，道德之根基止在於此．彼之爲此說亦同於佛教之主張先破我執．今執一身體爲我，視此以外者皆爲非我．於是非我有受苦痛者則引爲與我無干．叔本浩謂此實罪惡之淵也．須知我之與非我乃純係幻相．惟吾人之認識止爲影相，故始有我與非我之分別．而其實止爲一絕對本體，初無分割之可能．是則所謂非我正卽爲我，非我所受之苦痛正卽我之苦痛．而況我以苦痛加於非我，如殺人等行爲耶？總之，叔本浩以爲斷滅意欲，此上策也；若不能，則亦應逆之而行．是故彼主張吾人在未得解脫以前之生活應爲極慈悲之生活．此乃道德也．以著者觀之，其說似較克己論更進一步．蓋不以克慾爲達到自己快樂之方法而以此爲接近於本體之塗徑耳．此爲叔本浩之對於吾人在世時應取何種態度之主張．而此說與佛教所主張之救苦濟難，樂善好施等行爲殆亦相通．似可謂爲一種

救苦的人生觀.

§八十一. 復次,請言其所謂暫時的解脫. 此說似爲佛教所無,而叔本浩得之於柏拉圖者. 吾前已言之,叔本浩謂意欲之最初發動也現爲種類,而種類卽柏拉圖所謂之「理」是已. 因其不變,故可名之曰種類之恆型(eternal type). 彼以流水與波幅爲喩. 波幅之長短大小係固定而不變,至於其中之水則流轉未嘗停止. 是以個體恰似流水,長逝不返;而其種類始終如一,又與波幅之固定相類也. 在叔本浩之意,以爲種類較高於個體. 故對於個體之認識由於官覺;對於種類之認識則不由於官覺. 由官覺而得之知識低級之知識也;不由官覺而得者則較高一級. 叔本浩於此遂以爲有兩途可以得此種高級之知識. 一曰由藝術;二曰由哲學. 蓋藝術,如音樂與圖畫,當其創造時絕無利害關係;從事於創造之人不特忘却一切,抑且並自身而亦忘却焉,是可謂放下我執與暫停一切意欲之盲動. 不僅創造者爲然;卽聽者觀者亦莫不如此. 吾人見一幅美畫,當其爲美感所歆引

也，恍若與之合而爲一，幾忘自身在於何所．聽音樂亦如此．聆至最動人處不禁手舞足蹈．手舞足蹈完全出於不自知．蓋彼時早已忘却有我矣．叔本浩以爲凡知識用以滿足欲求者，換言之，卽助長向前衝動之知識皆爲下等知識低級知識．故凡屬於主動者皆非高尚之品．惟有純粹受動者乃能致忘却自我而與宇宙合體．惟此忘却自我，與外物合一者方爲可貴．此則由藝術得以致之．其次卽爲哲學．哲學之爲知識也於人生一無用處．故哲學之知識絕不利於向前衝動．叔本浩之此說與現代柏格森之言亦相彷彿．柏格森謂哲學須一反乎吾人向來知識之進路而行．蓋其他科學皆順知識之本性而前進．其愈進乃愈有事功．足以助長人生．惟哲學則逆知識之本性而倒退．故其所得止爲窺見本體，非有何種用途也．叔本浩大抵亦取此旨．以爲哲學之職能止在使吾人得悉宇宙眞際，於功利毫無補助．哲學既無與於人生，則其純爲一種無關利害的（disinterested）知識也明矣．吾人若從事於此無關利害之知識勢必拋却小我，忘却自身，而

與彼永恆之眞體相合一矣。能致此則與被感化於藝術也正同。凡此，叔本浩，皆認爲足以使意欲暫停其前衝者。故語之曰暫時的解脫。蓋叔本浩於此實採取柏拉圖之主張。以爲所謂理卽爲事物之種類之恆型。此恆型雖亦爲意欲之物體化，特係直接的物體化，至於個體之物則爲間接的物體化。以其爲直接也，故較近於本體之意欲，此本體之意欲指其未發動之原始而言也。叔本浩因謂由本體而至世界必經過此一階級。彼亦襲用柏拉圖之用語名之曰 idea 正譯曰「理型」。彼以爲此理型爲本體與世界中間之一界。吾人不能復返於本體，不得已求其次，亦宜體會此理型界。藝術與哲學卽所以使吾人領略此理型界者，換言之；亦卽所以使吾人由間接的物體化而倒退至直接的物體化者也。復返於本體謂之曰眞正解脫；復返於直接的物體化之理型界則語之曰暫時解脫。此種解脫有二特徵：一曰自其性質言，實爲半途之解脫而非完全之解脫；二曰自其効率言，又必不能延長永久，止可於短期間有例。例如吾人聞音樂之美者竟至忘卻自我而

與之合化，其爲時也必甚暫。埋首於哲理之探討者亦然。凡此皆限於當時之頃，而於人事如衣食住等皆不能有何影響。故此種解脫既爲時甚短又復至半途而止也。此與佛教所謂之有身涅槃（saupadisesa nirvana 卽有餘涅槃）初不盡同。印度之吠壇多派（Vedanta）本有所謂有身解脫（jivanmukti）。須知此皆指煩惱斷盡貪瞋痴全消，達於無我之狀態而言。若自脫却我執一端而論似與叔本浩之說相同。惟佛教仍謂係證覺以後身體未滅而已。非謂吾人於聽音樂研哲理時得斷斷續續有忘我之情形也。由是觀之，叔本浩之思想大部分來自印度，惟於此點則依然傳西洋哲學正統之衣缽耳。

§八十二。於是吾人應論及眞正解脫。叔本浩之此說與佛教無異。彼以爲世界所以自唯一本體而演化以出也實由於個體之成立。彼名此曰個體原理（picnipium individuationis）。而個體之成則由於每一個體有生存之欲，有我執，有我見。於是渾一之本體分化爲無數小分子。此小分子以有我執之故遂又互

爭；此互爭之小分子無法隔離，殘殺之局乃不可免．故吾人之最高目的應爲使意欲爲之寂滅，將此個體所以成之故消去．個體旣消，則必復返於渾一之本體矣．叔本浩名此爲眞正解脫．眞正解脫者卽滅絕意欲之謂．意欲如何而能寂滅耶？其方法則佛敎已早言之，叔本浩特襲取之耳．第一，曰習作空觀與穢觀．卽凡於世間上諸事，如食，如衣，如男女關係，皆認爲全屬於空虛，且視爲汚穢．習而久之，則每遇此等世間俗事，卽生遠避之心，望而卻步．第二曰苦行．敝衣粗食猶爲不足，必至不着一衣，終日不食而後可．叔本浩謂此乃虐待自己之意欲，非鍊鍛之，乃抑止之也．蓋彼視吾人之盲目意欲正如野性之馬，無時無刻不向前衝動．而抑止其衝動則莫善於加以「虐待」(mortification)．此則所以苦行爲修道之法門也，特此種苦行僅爲方法，其目的乃在使意欲歸於寂滅．故苦行之最高級爲斷食(fasten)．斷食而致餓死叔本浩則謂此種自殺與普通自殺完全不同．於是吾人當一述彼對於自殺之意見．蓋彼主張虐待意欲而摧殘之使歸於消滅而實

不主張自殺．彼謂自殺者最愚拙之行爲也．何以言之？以自殺者本欲生，乃因生之條件不合遂思毀棄其肉體．須知其所毀滅者，止肉體耳．而所以使此身體至於消毀者則由强烈之求生意欲爲之．此種强烈之意欲即使意欲趨於積極化者，非使其向消極化也．故自殺非使意欲歸於寂滅乃不過毀棄肉體而已．自其發念之初心而言，實由於厭惡其人當下之生活，以其生活不合彼之希望故也．而彼之希望卽爲向前衝動之盲目意欲．以向前盲動而未得遂，乃生觖望．觖望有對於自身者，而與對於他人者無殊．是以自意欲之盲動而言，殺自己與殺他人初無何種差異．要皆爲順乎意欲盲動而起之一種現象耳．顧以著者觀之，叔本浩此論似專指自殺者之動機言之．設有人焉，爲婚姻不遂而自殺，或爲商業失敗而自殺．其自殺之動機純爲厭惡其當下之環境與生活．叔本浩評之，謂係仍由於意欲之積極化，固屬甚當．然而若另有人焉，其自殺在求復返於無生．則叔本浩似未嘗遽引爲非也．觀彼論餓死一段可證之．是則自殺之爲是爲非不在其行

爲而在用心也明矣. 關乎此點，自反對自殺而言，與佛教同；自餓死卽爲解脫而言，實與大乘佛教有所出入. 要之叔本浩之出世方法大抵近於佛教中之小乘，而於大乘之說彼尙未及見也.

§八十三. 叔本浩之道德哲學，其特點在調和印度之出世主義與希臘之理性主義. 故其道德論可以下表概括之：

意欲之積極化
- (一)自己快樂……其動機爲我執……無道德可言卽在道德界以下
- (二)使他生物苦痛……其動機爲殘害……惡 } 道德界

意欲之消極化
- (三)使他生物快樂……其動機爲慈悲……善 } 道德界
- (四)自己苦痛……其動機爲絕欲……超道德界以上名之曰「聖境」

總之，叔本浩似分爲三界. 一曰道德以下之界卽自然界，率機械性之動作而行，故無道德可言. 二曰道德界中之惡，此爲順乎無道德之自然衝動而爲之推波助瀾者. 三曰道德界中之善，此卽專指反抗自然衝動而言. 四曰越超於道德之

界，則復歸於寂滅是已。叔本浩亦知此最後一種之消滅意欲非世間上人人所能行。於是惟有限於少數者。此少數人必爲天才者(genius)。苟非天才者決不能自行悟出此種出世之理故也。是以叔本浩極崇拜天才者。彼所謂之聖境唯天才者得證之入之耳。天才者既可入於超道德界則可見所謂道德界實爲常人而設。於是叔本浩，亦如佛教之有權教與實教，對於世人則勸其慈悲行善；對於天才者則勸其修行出世也。

吾今且與其他各種道德論作一比較。第一，吾人必見叔本浩之反對快樂論乃從根本上出發。彼以爲快樂卽爲我欲；求快樂亦卽所以延長生命之意欲。而一切苦痛與罪惡皆由此而出。故由彼視之，快樂主義乃魔道也。吾人之此世界本爲魔世界。學者稱其說爲「汎魔論」(pansatanism)，正以此故。設於此魔世界而又助長之以魔道，必更不堪問矣。由彼之說，對於功利論亦必根本排斥之。何也？以功利之動機在於利己，乃正爲使意欲爲之積極化耳。至於苦行論與克

已論則彼尙可稍稍贊成　特彼於此可謂極端的克己主義者．蓋彼不僅主張禁慾，實乃主張絕慾也．對於寡慾與節慾之說，彼觀之，必認爲與快樂論功利論不過五十步與百步之分別而已．獨於直覺論，自彼之立脚點似頗有相通處．以彼之所謂慈悲即自身與他人之感通．此種感通乃係一種直接者，初不藉助於推理，歸納演繹等名學作用．直言之，卽我自身與他人合體，直接感受他人之所感是已．

自此點言之，實爲一種直覺論，殆無疑矣．

誠如樊爾堪堡（Falckenberg）等人所評騭，叔本浩之學說其中包含有許多不調和處一如其人品格之有矛盾．然其偉大之點亦正在此．彼初不以論理謹嚴，系統整齊見長，而實以逼近實際爲主旨也．可評之處尙多，容不一一列舉．

第五節　哈特曼

§八十四．叔本浩之學有一最大缺點，卽一方面既認本體爲渾一，個體之分出爲無明妄作；他方面則又謂此分出之個體得各自解脫，而渠竟忘却其間有相矛

盾處也．請詳以剖釋之．彼輩（如佛教一流）喜用波與水之比喻．以爲個體者波也而其渾一之背境則水是已．波起則爲波，波不起卽爲水．須知此特設有不波之水而始可作是言耳．設若無水不波，無波非水，以哲學上術語言之，卽不取超越論而取內在論，則必有顯然可見者：卽非使所有諸波同時平落，然後水始眞爲靜止．不然，此波甫平，彼波又起；一波甫落，他波又生．就一波而言，固可謂爲寂滅；但就渾一之水而言，其不爲歸眞返樸如故也．且此一波之平落也卽與水合體，不分彼此矣．設若於此甲波落沒，而於彼則乙波突起，則謂乙波卽爲甲波之變相實無不可．蓋甲波平後與水合體，而乙波之起卽由於同一之水．豈非乙波卽爲甲波乎？是以僅甲波之平落無濟於事；必須乙波亦不得起．換言之，必須一切波同時不起，於是方爲止水．個體之生物從事於解脫也亦應如是．必須所有生物同時解脫，然後全宇宙乃得歸眞返樸．否則此一生物解脫，彼一生物又出．安知彼一生物非卽此一生物之變相耶？縱非變相，亦必有相通者．何以言之？以本

體渾一不可分割；無論彼此皆爲此渾一體故耳．由是觀之，叔本浩之個體解脫論似與全宇宙之總寂滅無干．質言之，卽個人解脫仍不能得全宇宙寂滅也（除所有個體相約同時爲之；但此實爲不可能之事．）於是乃分有二義：一曰個人寂滅；二曰全宇宙寂滅．二者無必然關係．儘可個人不寂滅而達到於全宇宙寂滅．修正叔本浩之此種缺點，而主張個人不寂滅反足以達到全宇宙寂滅者則爲哈特曼(E. von Hartmann 1842—1906)．其學說頗有獨到之處今一述之．

§八十五．哈特曼之學說與叔本浩頗有相異處．叔本浩於本體謂爲盲目意欲，而哈特曼則以爲由盲目意欲何以能產生影相耶？影相者觀念也，認識作用也．意欲而止盲目向前衝動，則決不能有認識有觀念．猶如盲人不能有所見．旣有所見矣卽不復爲盲人．哈特曼謂設意欲之前進也挾認識作用（卽觀念）以俱，則此意欲非盲目也明甚．哈特曼於此遂以爲衝動力之意欲與認識作用之觀念實爲一物之兩方面．不有意欲則不有向前之動；不有觀念則不辨向何而衝．

二者交相爲用。猶如目與足之集於一動物之身：目所以燭照前途，足所以趨赴之也。此二人相異之點一。特此認識上觀念之作用不過扶佐意欲而已，仍非用以審辨自己。故哈特曼之於本體則謂係一種無自覺者。名之曰「不覺者」（das Unbewusste, the Unconscious）。但此概念與叔本浩之所謂意欲者不同。蓋叔本浩以意欲爲本體，仍取希臘思想上所謂「本質」（substance）之義，謂意欲乃宇宙之素質也。哈特曼之所謂不自覺者初不含有本質之訓。乃係就「行歷」（process）而言，止謂宇宙之展開也發於不自覺耳。不自覺者不自審其目的所在之謂，亦卽不辨其何以如此之謂也。彼以「本能」（instinct）爲最切之例。如人類之有言語其發聲機括之微細部分有所開合，全非由於吾人故意爲之，乃不期然而然者也。又如鳥之飛，與鳴亦然。飛也鳴也皆率其自然而行，非出於有意創造。故按哈特曼之說，不啻謂此宇宙之開展，萬物之生成概由於有一種原動力於冥冥之中爲之安排，爲之布置，特宇宙萬物則不自知。以其不自知也，因名此原動力

為不自覺者．此特不過形容此原動力而已，非眞有一不自覺者其物也．總之，彼以爲此宇宙雖不自知其目的所在，而其所有施設與活動則又無不爲向其目的而趨．就此點言之，哈特曼與柏拉圖正同，完全採取目的論，以爲全宇宙有一總目的卽宿於其中全體向之而趨；特其趨赴也乃於不知不覺中自己從未悉此目的在於何所也．故動物之本能最爲適當之例足以表示有此種不自知目的而又趨向於目的之事．吾人持此以與叔本浩相較，則見叔本浩之意欲無目的性；而哈特曼之不覺者實暗包目的性於其中．此二人相異之點又一也．本此二點，哈特曼遂以爲此世界之所由生成乃由於本體之轉變．而此轉變卽爲意欲壓倒觀念．換言之，卽認知辨審之作用改而隸屬於橫冲直撞之作用下，爲其奴僕．吾人於認識辨別之作用可名之曰理智（intellect, intelligence）．此理智既爲意欲所壓倒，乃演成今日之世界．哈特曼於此亦同於叔本浩，謂此世界誠一苦多樂少之悪魔世界也．第於此悪魔世界中實暗中伏有自己解脫之目的．吾人遍查此世界中之種

種必將見無一而不於暗中向一總目的而趨．此點卽哈特曼之進化論也．彼以爲世界之進化卽世界之自行趨於解脫．何以見之？見之於進化之程途．由無機物而有機物，由植物而動物，由動物而人類，無一而非使理智逐漸滋長增大．理智增加一分則其得不受意欲之拘束也必亦甚一分．是理智愈長則意欲愈退．積而久之，爲意欲所壓倒之理智乃得轉而壓倒意欲．至此之時宇宙乃眞還元返樸矣．是叔本浩之所祈求者爲個人意欲之零星寂滅；而哈特曼之所祈求者爲世界意欲之普遍寂滅．此更爲二者不同之點，抑且爲最主要之點也．故彼之學說爲調和厭世主義與樂天主義；學者呼之爲進化論的樂天主義（evolutionistic optimism）正以此故．總之，彼之學說係以不自覺始而以自覺終．似最後仍還元於不自覺之本體．吾人苟截取其自覺一層，似與大乘佛敎所謂證覺所謂成智徵有相類處．蓋彼之所謂自覺正等於叔本浩之暫時解脫，同爲對於柏拉圖所謂之「理」有所了悟也．彼亦以此種永久不變之理型爲世界發展之第一階．吾人由

於自覺而審悟之，自亦爲還元返眞之一種步驟。設能進化至於僅有理型而不有意欲之衝動，豈非此現象世界卽行消滅乎？是以哈特曼之說可謂擴充叔本浩之暫時解脫說，復返於柏拉圖，而拋棄佛教一流之眞正解脫也。蓋哈特曼與叔本浩尙有一異點，卽彼之「不覺者」初非惡性，乃係善性，不若叔本浩之意欲雖在善惡以下，而實偏於惡也。此不覺者自身卽着着向解脫而行。彼旣以此世界之進化卽爲世界自身返眞之地，則其認此世界爲比較可取，非若叔本浩之謂爲不可一朝居者，洵亦有故矣。總之，彼之主張與其謂爲厭世主義，毋寧謂爲樂天主義，較切當也。

然而其說之缺點亦卽在此。蓋其厭世論之論點完全無涉於人生。吾儕人生仍照常努力，努力於自覺可也，努力於改造環境也。彼功利論又何嘗不謂吾人應努力於自覺，努力於改造環境耶？彼直覺論亦莫不如此。是以若不言出世則已，設主張出世者必須能立刻實行，否則俟之萬億年以後，則直一空論而已！故吾

謂哈特曼之論乃入世說而非出世說也．至於何以叔本浩之出世說而必改爲哈特曼之入世說？此無他出世說於學理與方法皆有未饜人意處；其自身立足不穩故也．

第六節　自律論

§八十六．叔本浩之說可謂唯魔一元論；哈特曼之說可謂意欲與理智之二元論．由叔本浩之說，宇宙之本體旣爲意欲矣；意欲之本性旣爲盲衝矣；則何以能自行寂滅耶？此實叔本浩之唯一難關也．猶如盲者苟不延醫，何以能自復於明乎？謂意欲之本性向積極而趨，且使其爲消極化者亦爲此意欲，則不啻謂意欲本身卽兼有倒退之勢．是可見意欲不爲盲目衝動也明矣．總之，無論如何，以意欲而抑止意欲在盲目意欲必爲不可能之事；以他種作用而否定意欲，則此唯一本體之意欲又何以能產生他種作用；縱使能產生，則此被產生之他種作用又何以能否定能產生之意欲耶？叔本浩之學說至此遂無法渡過難關矣．哈特曼亦然．彼

以意欲壓倒理智爲形成現世之因，而又以理智壓倒意欲爲趨於出世之途．殊不知在論理上若意欲與理性爲根本上並立之兩種，猶如心之與物者然，則以其一歸併於其他必終爲不可能之事．不僅理性之壓倒意欲，在此種二元論爲不可通，卽意欲之壓倒理性亦有背於論理．何以故？以哈特曼固視意欲與理智爲駢行之兩馬，始終並列而前故也．且哈特曼之病尤有大於此者．彼以不覺者爲本體，而以意欲與理智爲其賦有之性質，則顯然此不覺者固非絕無自覺．果無所覺，則理智又安能爲其賦性而從之以出耶？且哈特曼之解脫方法卽爲助長理智，使自覺愈進而愈增．果不覺者中初無自覺之可能性在焉，則又安能由本爲不自覺者而設法使進於自覺耶？總之，哈特曼之自相矛盾處亦不下於叔本浩．須知二人之受病處皆在視意欲純爲不覊之野馬．殊不知欲範圍意欲仍必以意欲；欲否定意欲仍必以意欲．換言之，卽惟意欲足以左右意欲；在其以外者決不能有所操縱．見此理最明者厥爲康德（Immanuel Kant 1724—1804）．康德雖遠在二人以前，

顧我則列於此，職是故也．

康德之與出世思想不得謂無淵源；蓋彼實爲超越主義之最大代表者；而凡超越主義無不認彼世優於此世也．特以無法即赴彼世，不得已唯有改善此世．康德之思想要不失爲改善此世，而其所以持爲改善之根據者則又在於彼世．彼之主張重在意欲之自定規律用以拘束自己．此自立規律之動機唯由彼世而携來，求之於此世無其根據．故我名其說曰自律論，即謂意欲自定規律之義也．以思想之發展之順序論之，似爲出世主義之迴轉．蓋出世而不可能者，則唯有變易此世．故我以超越主義列於第一，以爲其中本包涵出世與入世二義；柏拉圖即其代表．其次則爲出世，由出世乃折而入世．我謂此實思想之進展也．

第七節　康德

§八十七．康德之哲學雖大部分在認識論，換言之，即研究知識之性質爲何，而實際上乃以道德問題爲其歸宿．論康德之思想不可不知當時之思想．康德

在大學修學時代卽爲青年講師克努稱(Martin Knutzen)所嘉許,給予以牛頓之著述令讀之.故康德極喜數學,天文學,物理學.迨其爲教授後,且開講自然地理.康德之於自然科學有深厚之學養於此可知;其嗜好自然科學亦於此可知;而當時學風以自然科學抗宗教而出,頗爲愛眞理者所推崇,更於此可知也.顧康德於一方面深受自然科學之學養,而他方面則又以其父母屬於虔敬宗之宗教,加以幼年所受之敎育完全爲宗敎性,故其受宗敎之感化亦復甚深.彼求知識之動機於不知不覺中卽趨向於一難解之問題.此問題卽科學上之眞理與宗敎上之眞理如何以調和是已.科學所昭示之眞理,固爲機械,爲生滅,而宗敎所要求則爲目的,爲永恆.然則廢科學而從宗敎乎?是不可.何也?以宗敎之所要求皆不足徵也.然則廢宗敎而從科學可乎?是又不可.何也?以科學之所示不足與吾人以安身立命之道也.兩者既不能全爲之奈何?向來解決此問題者不外二法.一曰主張科學而推倒宗敎;二曰主張宗敎而推倒科學.康德之時宗敎之勢甚盛,

而科學則初出耳．顧康德已知主張宗教而推倒科學必爲不可能之事．然則完全以從科學乎？果爾則道德之基礎根本搖動矣．蓋吾人遍覓自然界，專恃經驗法，固絕對不見有道德律之屹然存在也．則謂自然界無道德可言，經驗上無道德原理可言，殆無不可．今若從科學而取自然主義則勢必置道德於不穩固之地，此康德之所不願也．此不願之心理康德是否自覺，固不論，而康德學說全部之推動力實爲此耳．康德學說之主要在研究知識何由而成立．似可謂其學說十分之七屬於知識問題．而細按之，當知康德之研究知識問題仍以求得人生問題之圓滿解決爲其背景．故吾謂康德哲學以人生價值（卽道德）爲歸宿也．

§八十八　以此之故欲述康德對於道德問題之主張卽不能不先述其對於知識問題之主張．夫吾人研究一物，求有以知其眞相，所恃者卽認知之能力耳．今若研究宇宙之全體，求有以知其根元之本體，所恃者亦必爲吾人之認知能力．吾人有認知能力，然後於所對所遇方能知之辨之．譬如斬物，必恃有刀．所對，物

也；而知則刀耳．非有刀雖遇物而不能斬．若無知雖有所對而不能審．然則吾人恃此刀以斬物果能應手而斷耶？此言卽爲問吾人之認知能力果能洞徹於所對之眞際而審知其本相耶？康德以前之哲學家於此有答案：曰不能．何以言之？不見夫吾人之所知者止爲紛呈於感官上之森羅萬象乎？此森羅萬象旋起旋落，旋生旋滅，不可理解，無由統一．是吾人愈向所對而追求，勢必所得愈少．何也？以所得於外界上之條理性與永恆性終爲其矛盾性與斷滅性所掩．是愈追求而反致愈迷惑．於是乃得一結論曰：向經驗界求不變者，向自然界求統一者，向森羅萬象求眞理，勢必愈求愈渺茫．第一揭穿此理者爲休謨（David Hume）．休謨之所論者雖僅爲因果律問題，而因果法則若不爲事物間固有之法則，則不啻對於自然界宣告無條理存於其間．其說不僅足以撼動迷信，抑且能以震驚常識．誠如其說，則吾人所處之世界乃至處於其間之吾人，直如迷夢，錯縱雜亂不可究詰；頗似置身大海，茫不見岸．世人所以目休謨爲懷疑論者，卽以此故．懷疑論之要

點在破壞舉凡宗教之所信，常識之所認者一律破壞之．最後止留一紛亂莫名之世界與飄泊無歸之人生．對於此種世界觀，傑姆斯（W. James）所謂硬心腸之人或能甘之．而彼所謂軟心腸之人則必不能甘．康德以幼年受宗教上之感化，自屬於軟心腸一類．於是康德所引爲問題者卽其一任此世界爲紛亂斷滅，無條理，無本體，無目的，無永恆，一如感官所現之森羅萬象乎，抑於此感官所對者以外別求發見有條理，本體，目的，不變乎？吾人於此不得不謂康德有烱眼．蓋康德固知不求條理，本體，目的，不變則已，苟其欲之，則決不能求於經驗上之自然界，換言之，卽不能求之於感官之所對．是向前而求既不能得，則唯有返身向後而求．猶如以刀斬物．欲明物之能否被斬既不能由物之研究而明，則惟有訴諸刀之研究．卽斬之成立與否既不能由研究被斬者而明，則惟有改而研究能斬者．質言之，吾人既於所對之被知者求條理統一而不可得，則唯有改而向自己之能知者以求之．前者求之於所見之事物；後者求之於能知之自身．前者求之於外界；後者求之於

故前者爲向內界。前者以被知爲對象而研求之;後者以能知爲對象而分析之。故前者爲向前而追求;後者係向後而追求。雖以前之哲學家亦曾稍稍見及於此,而終未及康德見之之透闢,此所以康德在哲學界猶如白伯尼之在天文學界,同爲轉向之創始者也。

康德既不向前而研求「所知」乃向後而研求「知」。其研求之結果遂發見所謂條理,所謂統一,所謂綜合,所謂目的,所謂永恆,乃不宿於被知者中而實存於知之自身內。康德以爲凡所謂知不外乎判斷。判斷有二種:曰分析判斷與綜合判斷。蓋判斷皆由三部分組成,(一)主語(subject)(二)綴辭(copula舊譯繫辭)(三)謂語(predicate)是已。如「子丑爲甲乙」於此句中,「子丑」主語也,「爲」綴辭也,「甲乙」則係謂語。凡主語中本包括有謂語者,謂之曰分析判斷。蓋分析主語便見有謂語,遂可成一判斷。例如云『正方形爲有四直角』此卽分析判斷也。以四直角本在正方形內,換言之,卽正方形與四直角殆爲同一

意義，則自「正方形」一主語中便可分析出「四直角」之謂語，再換言之，此謂語本含有於此主語之中也。 如云「此花爲紅色」則於「此花」之主語中無論如何分析，不能見其必含有「紅色」之謂語，換言之，卽謂語本不在主語以內是已。凡謂語不在主語以內者而竟以謂語與主語連綴之成一判斷，斯謂綜合判斷， 綜合判斷者於所言加以新意義之判斷也，異乎分析判斷無新意義加於所言者上。例如此花，是第一步知「此」（卽此物）爲花」 而第二步則又知此花爲「紅色」。

是於赤裸裸之「此」上先成有「花」之知識次又加以「紅色」之知識。 僅就花與紅之相加而言已爲有所增益。 故綜合判斷者知識之擴充也。 新知識加於舊知識上之謂也。 僅有分析判斷，知識不能擴充。 故分析判斷不足爲眞正知識。以分析判斷之謂語既本包含於主語中，是僅一知識之重復而非新知識之獲得也。

是以分析判斷之於知識不若綜合判斷。 換言之，卽惟綜合判斷方爲眞知識。

雖然，於「此花爲紅色」一判斷中，能以「紅色」與「此花」連綴之者果何由乎？

曰：由於目睹．我親見此花爲紅花，於是乃敢下此判斷．換言之．卽凡知識之擴充，新知識之獲得，無不由於經驗．然則知識之獲得，判斷之成立亦有無待於經驗者乎？康德於此種不必依賴於經驗之判斷，名曰先驗的判斷．分析判斷自易爲先驗的判斷．例如「正方形之物爲有四直角．」固不必目睹直角而歷數之爲四，然後始知爲正方形，以旣知其正方形，則當然含有四直角．故分析判斷易爲先驗的判斷．綜合判斷則不易爲先驗的判斷．如云「玻璃爲脆性之物．」苟無打碎玻璃之經驗者必不知之，或竟有認玻璃如膠皮，爲不易破者，亦未可知．故綜合判斷必有待於經驗．由是言之，分析判斷旣非眞知識；而綜合判斷又爲經驗之所產．勢必使吾人雖向後而研求能知，乃仍不能有所獲．何也．以知識旣必有待於經驗，是能知仍依靠於所知．豈非向後而求仍轉爲向前而求乎？

康德固知此事之應避，乃另向一方面謀開拓．此方面爲何？曰：卽試問果能有先驗的綜合判斷乎？換言之，卽試問能否有綜合判斷而無待於經驗？如其不

能有，則亦已矣．萬一而竟能有，則豈非知識自身固具有條理耶！故康德所揭以從事之問題卽爲綜合的先驗判斷果能成立乎？（how are a prion syntheti c jndgements possible ?）康德固數學家，證以數學之理，知先驗的綜合判斷實能以成立．如一三角之三個角度總和必爲等於二正角，此先驗的綜合判斷也．又如兩點間之直線必爲最短者，亦一先驗的綜合判斷．此種判斷有普遍性（universality）以其無論在何處何時皆如此也．此種判斷有必然性（necessity），以其無論如何不能絲毫有所改也．康德研究能知，研究至發見有先驗的綜合判驗乃不啻於後壁打穿一洞，由此小洞而出遂別有天地矣．

康德於此遂以爲今果有先驗的綜合判斷，則可謂眞正知識居然竟有之矣．是向前求而不得者居然向後求而竟得之也．於是康德遂得有兩種結果：一曰向前而求之，所見盡爲現象；二曰向後而求之，於知識自身所固有之條理（或格式）不得不認爲卽係本體之一端．此二語須詳加釋明．康德之所謂現象與幻影絕

異．令假定一切人類一切有知覺之生物皆於其視覺官器上戴一眼鏡，此眼鏡爲稜形玻璃所製，凡經過此玻璃者無不現爲長形，雖正方亦變長方，正圓亦變橢圓．此凡物卽現長形者卽所謂現象是已．或人將疑之，以爲所以知方物之現爲長形者由於人人見其爲方，而獨有一二人見其爲長；於是乃知其物本爲方，特此人見之爲長耳．今若人人皆見其爲長，又安知其不本爲長耶？此種詰難極有價值．此層不揭穿，則康德之現象說不能明．在常人，此種分別之成立誠由於所見者之不同．而康德則從經驗中求發見有先驗的要素，用爲解決之道．康德之所研究者：卽試問由經驗而來之知識，其中果絕無先乎經驗者乎？設竟有在經驗以先而固有者，則吾人之心固非眞似白紙也．經驗派主張心如白紙，經驗卽著於其上之筆迹，其上既本無畿痕，完全可依經驗，欲如何潑墨卽如何耳．康德以爲不然．心頗似具有九宮格之紙，非純白紙也．著筆於此紙上必須嵌於其格式內．此格式爲心所固有，所謂屬於主觀者是已．特此主觀非一個人所獨有，非少數人所自具，乃

人人所不能不有者．此人人所固有之主觀的先驗格式，在康德名曰純粹理性（pure reason）．彼謂所有認識皆係經驗上之材料投入於先驗的格式內，兩相配合而成．無經驗爲其材料固不可，無先驗的格式爲其規律亦決不可．康德之現象論卽謂凡以材料配入於格式而成之認識皆現象也．此言不啻謂吾人不能脫去此眼鏡以視物；凡物之必經眼鏡而現其形者，其所現之形狀皆爲現象．換言之，卽外界事物之投來而成認識舍經此主觀之格式莫由．吾人決不能撥開此主觀之格式而直接與外界相對相接．由是言之，被稜形眼鏡視方物爲長形者，僅能謂此長形爲現象而不能謂方物爲本體．蓋其物之是否本爲方固無由審耳．須知康德之所謂現象在英文爲 phenomena 與心影（image）幻相（delusion）固完全不同．而且彼之所謂本體亦指其物本來面目而言所謂物其自身（thingin itself, ding an sich）與以前哲學家所謂本體（substance）亦復差異也．故康德之第一步主張爲辨別事物而必用主觀格律者，此種認識僅爲現象．吾人旣不能撥開此

先驗的格式而直探於外界眞際，則似可曰其物自身之本來面目爲不可知，換言之，卽無由知是已．

康德之此種向前探求，追至「不可知」而撞壁矣．換言之，卽向前以研究所知，其結果乃知所知實爲不可知．於是雖不欲止而亦不能不止矣．康德至此乃返身向後而探求，於能知之自身何以有條理，有統一，有綜合，有不變，推究之復推究之，必知其爲無端而有，自始卽爾，而無由溯其來源．此無從更追溯其由來者自其超越的存在之自身而言，名之曰「理性」（reason）而自其投入於現象界而言，可名之曰「統御原則」（regulative principle），或可名之曰「設定」（postulate）然於此亦足藉窺宇宙非散沙，非斷滅，非無常．且必另有本體存於此現象界之背也．故曰返身而向後，於知之自身上反足以窺見本體之一端．

§八十九．康德於知識方面以爲一切經驗盡屬現象，所見者止爲現象界；僅有知識自身之規律足以表現本體界於幾微，而於行爲方面卽道德方面則以爲反

可表現本體界較多。此於知識方面表現本體者爲純粹理性，其表現本體也卽以知識自身之格式表現之。而於行爲方面表現本體者，康德名之曰「實踐理性」(practical reason)換言之，卽本體界之有發現於現象界者在知識方面爲先驗的格式；在行爲方面爲自律的意志（卽實踐理性）。然而先驗的格式必有所對，換言之，卽必有待於後天的材料，故其發現爲有制限；而自律的意志則無所待而自足，故其發現乃較能發揮自如也。是康德以知識方面與行爲方面劃分爲二。在彼以爲求道德於知識之對象中必不可得。以經驗界止有「必然」而絕無「應然」存乎其間也。夫自然界所有之法則，例如紙遇火必燒不能或外也；而道德界所有之法則，例如「不可說謊」，而卽說謊亦屬可能。是前者止爲「必然」而無不然；後者雖「應然」而尙能不然。吾人遍覓自然界不見有絲毫「應然」之痕迹，則謂自然界本無道德可矣。自然界經驗界既無道德，然則求道德之根源於自然界經驗界非至愚拙之事乎！故康德以爲不求道德之根源則已，苟欲求之，則當

於自然界以外。此自然界經驗界以外者，康德名之曰「可理解界」(the intelligible World)，謂其止可理解而不可經驗也。其與之相對者名「可感覺界」(the sensible World)。此可理解界亦卽爲超越界(the transcendent World)謂其超於經驗而上之也。康德於經驗上認爲不能知悉外物之本體，今於理解上則主張卽此理性之自身與其要求便足爲表現本體之朕兆而有餘。故康德之「物如」(卽物之自身亦卽本體)在知識的經驗方面爲絕對不可知，而在意志的行爲方面則不啻卽藉道德之成立而爲一綫春光之洩漏。質言之，卽康德在認識論劃分現象(phenomena)與本體(noumena)截然爲二，本體雖發爲先驗的格式然仍爲片面，不能越此鴻溝而直達於其所對；顧於行爲論則由意志之自律乃導本體之表現而貫入於現象界。

康德既以道德之起源置之於先驗界，於是以後康德之論道德遂永無涉於經驗界，自然界。康德之所謂道德既不涉於經驗，既不由於現象界，故道德在康德觀

之必爲不具有具體的內容，而僅爲一種格律，可用於任何處，而不限於一處。此種格律自身卽能成立，無待於外。自其不限於某地某時而言，名之曰「無條件」(the unconditioned)；自其無待於外而言，則名之曰「自足」(self-sufficient)。此種自足而無條件之格律，其存在等於知識上之先驗的綜合判斷。若無先驗的綜合判斷則人類便不能有知識，換言之，卽知識不能成立。於行爲亦然：必先有此種無條件的格律而後方爲道德。道德所以成立純恃有此自已所立之自足的格律耳。故在認識上爲純粹理性；在意志上，則爲實踐理性，二者其源同也。康德持此說，因主張道德無目的。換言之，卽道德以其自身爲目的，不能有以外之目的。如快樂論，謂道德之目的在使人得樂免苦，此卽謂道德於其自身以外另有目的也。又如功利論，謂道德之目的在使人對於羣體增益其幸福，此亦視道德之目的在其本身以外也。甚至於幸福論，亦同主張道德與幸福一致，有德者必獲福。凡此諸說在康德視之皆有悖於眞正道德。眞正道德乃係爲道德而道德，非爲快樂，爲功利，爲幸

福而道德也。康德名前者爲「有前提的訓條」(hypothetical imperatives)後者爲「無前提的訓條」(categorical imperative)。有前提的訓條卽爲有條件的訓條；無前提的訓條乃係絕對的訓條，無條件可附帶也。

然而此無前提的訓條自何而來乎？康德曰：是來自吾人意志之自願。詳言之，卽吾人之意志願自立規範以制限自己。康德名此曰「意志之自制」(autonomy of will)。卽不自外而加以制限，乃由內而自立規律是已。彼對於意志之自立法度名之曰「實踐理性」卽言理性爲赴於實際不能不有此要求耳。故康德於其道德之形而上學一書中第一句卽曰世上一切物中能無條件而稱之爲善者厥爲善意。以著者觀之，所謂善意(good will)者，卽謂自己加訓條於自己之意志也。

或曰：康德此說高矣，然不無失之空汎。意志所自立之規律果爲何物乎？雖不能有個別的具體內容，然不可不有普遍的具體內容。若夫僅有自己制限自己

一語，而於如何制限不加說明，必仍不足爲實踐之領導原理也。 此種責難亦未嘗不爲康德所料。 故康德更進一步對於義務立有嚴正的定義。 康德以爲道德之成立既由於自己規定自己，故道德惟見於義務之履行，而不由於性習之好尙。 例如性好慈善之人，見孤兒寡婦而振救周濟之。 又如生性吝嗇之人，自不妄用一文，而有節儉之德。 此不爲道德，第順性之所好者而行耳，猶如好色者之作狹邪遊也。 康德名此曰性尙或嗜好 (natural inclination) 而對於嗜好與義務置有重大區別。 以嗜好乃人之欲念爲外物所誘引而發動者也；至於義務則純爲意志之自主，無待於外，加規律於自身。 故惟實踐義務始爲道德。 康德立義務之定義如下：義務者尊敬自己對於自己所立之規律而必須實踐之之謂也。

§九十。 於是根本問題仍爲意志如何自己制法以拘束自己，換言之，即其所立之法規爲何種性質乎？ 康德於此有極明切之答復。 彼謂意志自身所立之規律所以拘束自己者必同時能成爲普遍的規則。 例如甲自立一規律曰對人不可

說謊；甲對於乙固可適用，然乙對於甲亦可適用。 且不僅甲與乙互相之間爲然，即甲對於丙丁等，丙丁等對於甲乙亦莫不然。 故曰此規律雖爲甲一人所自定，然實可用於任何人與一切人也。 康德以爲無條件的訓條之命令於人也曰：「汝須止遵守一種格律，即汝自所行而同時又能致其爲普遍規則者以行之」(act inconformity with that maxim, and that maxim only, which you can at sametime will to beauniversal law)。 此種自己所制定之格律既能放諸四海而皆準，證以百世而不惑，則其爲有普遍性，有必然性也明矣。 是其爲法則也雖由一意志出發，而其普遍性與必然性殆與存於自然界之法則無以異。 故康德乃下一轉語曰：「汝須視汝所依據之格律爲由汝之意志當變成普遍的自然法則者而遵行之」(act as if the maxim from which you act were to be become throughy our will a universal law of nature)。 康德於此特注重於自動服從法則與被動服從法則之分別：前者先自覺有法則，然後依自己對於法則之自覺而服從之；後者不自覺有法

則；其運行於法則中正猶火車在鐵軌上行走耳．康德以爲凡不自覺有法則而遵守法則以行者不足爲道德．故道德之要點，第一在主體者之自覺；第二在自覺者之自制．何謂自覺者之自制？卽有自覺心之主體者對於自己立有規律之謂也．

此種自制必成爲普遍之事，不限於一人．於康德又下一轉語曰：「汝須抱有一種觀念謂凡有自覺心有理性者，其意志皆在制立普遍的自然法，且依此而行！」(act in conformity with the idea that the will of every rationalbeing is a universally legislative will)．夫他人之意志既亦在制立普遍法則，則我與他人之相與必須互以自制的意志相待遇．至此康德乃更立有一比較具體之訓條曰：汝於使用人類，不論自己抑或他人，總須視爲目的，不可視爲手段 (act so as to use humanity whether in your own person or in the person of anotheralways as an end never merely as a means)．於是乃能組成所謂「目的國」(a kingdom of ends)．所謂目的國者卽有自覺心，有理性者之社會之謂，而居於其中之人人皆爲目的也．康

德所設想之此種社會必爲其中人人皆有自覺心，皆自立規律以制限自己，皆以目的視人，皆以人格律己．故此種社會必爲極平等極自由極光明之社會．求之於現世界，實固未能得此，然卻不可不以此爲所懸之目標，努力求有以近之耳．

§九十一．顧人或有以康德此說太偏於抽象．如稱康德說爲「方式派倫理說」(formal ethics)是已．所謂方式說謂其但求方式上之貫合（formal consistency）而不計其內容如何．如謂「不可毀約」「不可說謊」「不可竊物」等等，以方式言之須普遍適用，不拘何人何處何時．而實際上往往有例外．如醫生不願病者受驚而速死，雖其病不能愈而告以可愈，是明明說謊也；然此種說謊未必卽爲不道德．實際上求有一道德規律而絕對普遍，無絲毫例外者殆不能有．而況自道德觀念發展之史程言之，何一道德觀念之產生不有其當時環境之要求．是就實際與歷史而言，可謂道德止存於習慣中，頗似種子潛在土中未曾萌芾．故今日止有種族道德，尙未有人類道德，正猶政治上今日僅有種族國家而尙未能

合全人類組成一國家也．以此之故，論者遂謂康德之說不切實用；其方式主義過於空汎．此評未嘗無理．然而康德之優點卽在此方式主義．康德非不知「不可說謊」「不可偸竊」等等之不能成爲普遍的自然法，故彼不此爲言，另言意志之自己規定自己認此可成爲普遍法則．於是論者將又疑意志何以能自己規定自己，換言之，卽意志果能有自己規定自己之能力否耶？須知此疑不足以打擊康德．蓋彼本不求有經驗上之證明．非徒意志之自己規定自己求之於經驗界無可證明；且卽道德之存在求之於自然界亦無可證明．故康德所主張之意志自己規定自己乃由此世界以外而携來者也．康德之所謂道德殆如神鬼然由他世界飛而投入此世界．故由著者解釋之，康德似認「不可說謊」「不可偸竊」等等訓條仍爲第二級之道德原則，換言之，卽分支的(derivative)而非根元的(original)．故討論康德之道德觀必先設定道德有分級有等次．試列圖如次：

下圖表示藉道德與功利之關係以明道德之等級．卽第三級中功利居大部分（

以A表之）而道德爲小部分（以C表之）。第二級中功利與道德殆相等（皆以B表之）。至第一級則道德居大部分而功利居小部分矣。快樂論止見第三級之道德，故認快樂爲道德，卽道德倚靠於快樂。功利論則進一步能見及第二級之道德，故主張道德與幸福一致。惟康德始能見有最高級之道德，以爲道德與幸福並不一致。自康德之觀點言之，雖未嘗不可謂第三級第二級之道德不足爲眞正之道德，然此論未免過於極端，且亦將使道德之範圍過於狹小矣。故不如分作等級爲愈。顧康德學說之要點似仍在最高級爲其下各級之基礎。蓋其意不啻謂道德之根元宿於最高級，猶如樹木之根，一切枝葉皆由根而出也。詳言之，卽由理性自立之規

律爲最高道德，由經驗得有利益而證明者則爲次級道德。所以爲次級之故者以其仍不離此軌道耳。猶如一物，欲其向東，則自東以曳之，方向自無誤。然若自西而推之，亦可投於東，此乃方向之偶合耳。而觀察則可有兩種：一則因其方向同而是之，一謂其出於偶然而非之。自最高道德以視次級道德亦殆猶此。自其方向相同而言，不得謂其爲非道德；而由其衝出之動源而言，則又不能謂爲完全之道德。

根據此說庶可明意志果有自己規定自己之能力與否之問題。須知意志所制立之普遍規律用以規定自己者非出於意志之所杜撰，乃隱然本有此普遍規律之存在，特由意志負之而出耳。故康德之所謂「理性」者雖由自我而實現，而實非自我之所產。是則謂自我內部有理性者不啻謂吾人內部皆具有神性——特此所謂神指宇宙總體之本體而言，非宗教上之神也。是以我於一方面固以情慾利害爲動機，此情慾利害卽爲「現實我」(actual self)，而他方面則有理性能以宰制之，此理性雖爲眞我而實爲「超越我」。蓋非有超越我不能克制現實我；所謂

以自己規定自己者，蓋卽指此耳．否則以現實我而克制現實我，在理論上，必不可通，猶如持刀之手不能自斬此手也．至於意志能負此理性而出，故足明意志之爲自由．

§九十二．康德之道德論既必預設定有超越界爲道德之根源，則同時必有三種信條．所謂信條者非他，卽預設之定理是已，經驗所不證明而反用以說明經驗者．康德以爲此種信條由於實踐理性之要求而生．換言之，卽非先設有此種定理，則實踐理性將無由措施．實踐理性既必需要於此，則自可不必待經驗之證明而卽先行設定．故康德名此三者曰道德上之設定．

第一曰自由之設定．詳言之卽意志自由是已．康德之所謂自由非指率然漫然而動言之，乃謂其規則由自己加於自己也．故自由與條理相待而非相背．康德於此以意志之自制而明意志之自由．換言之，卽康德主張意志自己規定自己必以意志有自由爲前題．蓋意志若不有自由，則決不能自立法度以加於自身，

此所以必須先設定意志之爲自由也。特此自由意志並不見於經驗界。康德以爲現象界所見者止爲因果律，前因後果，如環無端，絕不見有絲毫之自由插於其間。故訴諸知識並無自由之可見，然而訴諸意志則自身之所欲卽爲自身之自由。是以自由不能爲知識之對象，止能宿於意志自身中，而隨意志以發現。換言之，卽自由止可實踐而不可認識也。再換言之，卽自由止屬於意志而與知識不相干也。是故康德之意志自由論與其所主張之認識限於現象界之說並無矛盾。以現象界雖絕無自由，而本體界則未嘗不可有自由也。由意志以自己之條理規定自己之行動而觀之，謂意志自本體界將其所有之自由携載而出，不亦可乎？

第二曰不死之設定；第三曰神之存在之設定。此二者皆根源於道德的我（moral self）卽爲本體的我（intelligible being）之義。若道德的我而有死，則此我必屬於現象界，以生滅起伏乃現象界所有事也。道德的我既在現象界以上，則自不能不假定其爲不死。否則道德不能爲由本體界而來者，道德的我亦必不能

爲本體界之一部分也。至於神之存在亦然。夫所謂神乃指宇宙之最終本體而言。此本體必爲「最完全之存在者」(the perfect Being) 一切具有理性者必爲秉此最完全者之意而自趨於「極善」(summum bonum) 此辭又可譯爲「完善」）所謂極善者有二義，一謂最高善 (the highest good) 一謂「最完善」(the perfectest good) 二義合一乃名曰極善 須知中文「善」字不足以完全表現英文「good」字之義。而俗語所謂「好」却或近之。如口語常云「如何方好，」「怎樣好」等等，卽表示一種希望達到之境界而較目前爲優良者。質言之卽懸想一種境界因此境界較現在之境界爲良好，故謂此爲善亦可，謂此爲目標亦無不可。卽凡屬於良好者無不爲希求之標的。於是所謂極善卽無異於所謂至高目的。康德以爲懸有此至高目的，使人人而趨向之，則非預設有神之存在不可。康德之所謂神殆無異於亞里斯多德所謂之「最後原因」(the final cause) 宇宙之所以有進化者恃此耳。人類之所以求進德者，豈能無最後原因爲其推動

力乎？ 特此最後原因尋之於現象界則絕不能見． 故自此世界而言，則神之存在必純爲一種設定，換言之，卽假定是已． 所以必假定有神者卽根據於現象之背後必有本體． 人於知識不能見本體，而人於行爲乃足以表現本體． 人旣於行爲表現宇宙本體於幾分之幾，則必尙有所餘者． 則我與本體乃爲全體與部分之關係矣． 旣必認尙有全體則必設定有神． 神者卽此宇宙本體之總體而兼原動力之謂也．

然而康德之所以必須設有不死與神者復另有故． 蓋彼見此世界中道德與幸福不一致：有時有德之人反而蒙禍，失德之人反而得福． 此種事例比比皆是． 若謂修德所以獲福勢必搖動道德之基礎． 然謂修德不必以獲福爲目的則可，謂修德所以求禍則大不可． 故道德與幸福終須使之調和． 康德以爲道德與幸福旣不能調和之於現世，則惟有調和之於肉體死後，換言之，卽另一世界． 蓋若始終不調和，則道德之基礎亦必同樣搖動也． 詳言之，卽以修德爲獲取現世福利之

用固足以搖撼道德之確實性，而以道德可永久不與幸福一致亦必足以顚覆道德而有餘．以此之故，必設定有不死，以明現世雖有德而受禍，而彼世則必可因有德而得福．此現世之狀態特一偶然耳；非有德而必受禍，其間有必然的因果關係也．至於設定有神，亦同此命意．總之，康德至晚年思想稍變，知彼之極端的嚴肅主義若絕對置幸福於道德以外，使兩者永不一致，必同時影響於道德之確實性．彼爲彌補此缺點起見，將遂幸福論亦吸收在內．特其吸收幸福論仍發自其超越於現世之見地耳．

§九十三．總之康德之說其主旨在置道德之基礎於現象界以外之本體界．論者譏其說爲「另一世界的」(other-worldly)，誠爲不謬．最近德人佛洛丁堡(G. Freudenberg)卽見及於此．渠知超越論之否定道德等於經驗論．蓋經驗論於此世界止見經驗當然無不變的道德規則可言．而超越論置道德之基礎於彼世界，則其何以能飛入此世界耶？康德之道德觀誠高矣，顧對於此評仍無以

解免之．惟康德之目的則正在設法使此世界變爲另一世界．故彼以爲專論道德必不能完全．因道德自身有不完全性，故必須有宗教爲之補足．彼承認宗教之唯一職務卽在輔佐道德．於是二者對於人生殆如鳥之兩翼必相待而始相成也．質言之，卽無宗教則道德對於人生止貢獻至半途而止，不能澈底．無道德則宗教又失其門戶，徒爲辭費而已．以宗教補足道德，於是乃得於此世上改建天國．

則彼固亦另一種解脫論者：其方法係以道德爲前半段，宗教爲後半段．二者合用遂得使此魘世界變爲純善之樂園．是彼之歸宿仍在改造此世界也明矣．試按其理性範圍之宗教(Religion within the Limits of Mere Reason)一書，必見其中首先承認人性本惡，惟尚含有善之種子(卽胚子)．是康德於人性分二方面觀之：一爲現實方面；一爲潛含方面．於是康德乃分爲三種：一曰「獸性」(arbitrium brutum)，謂慾性而强制人必從之者也；二曰「感性」(arbitrium sensitivum)，雖爲所感而無强制力加於人者也；三曰「理性」(arbitrium rationale) 則眞能使

人自由者也．故亦謂之曰「自由性」(liberum arbitrium) 獸性與感性屬於現實方面，而理性則屬於潛含方面．康德則以爲一切道德規律皆出於此潛含方面之理性．理性之自身有自由，故能自律．須知康德之自由意志 (arbitrary will) 與自律意志 (autonomical will) 乃係一義．蓋以意志惟能自由，故能自治．以能自治卽爲自由．而吾人於此自由的自律意志則止能視爲道德之出發點．故康德之說能與進化論相結合者，卽在不視自律意志卽爲道德，而視自律意志僅爲道德之胚子．換言之，卽道德由自律意志而出．迨其出也，則與事實相遇而成風俗．是卽道德的意志之客觀化也．然此客觀化必不能完全．於是有賴於修正改良．每將風俗修正改良一次，卽爲意志自己重新規定自己一次．於是乃有道德之發展．此發展謂爲自律意志之逐漸修改其自定之規律亦無不可．總之道德之基礎在意志之有以自治．至於如何自治則非一成不變，乃隨時代而進展．自懸一理想用以自範，且以自勉．吾人以自律說與理想說相結合，乃可於一方面說明道

德之與風俗習慣（卽現實道德 positive morality）並非一物；而又於他方面知必另有更高之理想時時誘道德而前進．由前之言，足見社會學上之道德觀非所論於眞正道德；由後之言，則當知道德學又不能不以宗教哲學爲根底．此所以康德由科學進而至哲學，由哲學進而至道德，由道德進而底於宗教也．

第八節　對於厭世論與自律論之批評

§九十四．出世果可能乎？設有人以爲可能者，其人躬行之，著者初不反對．惟今日遽欲勸化世人共赴於此一途，似爲時尙早．蓋出世之是否可能在學理上尙未有充分之證明，亦未有確切之實驗．且其理論，如叔本浩一流，多有自相矛盾處，謂其爲尙未圓成，亦似無不可也．故著者不欲再事評論．

今所餘留之問題卽爲康德之自律論．須知康德之道德學（卽實踐理性）與知識論（卽純粹理性）犯有同一弊病：曰大旨極是而證明不足是已．康德之設有先驗的知識是也，而其所列之十二種範疇則不免失之幼稚．其謂意志有自

立規律亦是也，而其所立之三公式則又不免失之空汎．是故康德之偉大處在其能開發新方面．雖內容或有未妥，而大體方向無法搖動．此卽康德所以爲最大思想家之故也．

至於著者個人之所見，則以爲自律論在道德學上實爲一種可取之學說，特此不能單獨採用，必使其與進化說相調和，與理想說相合併．以進化論而說明道德之開展；以自律論而說明道德之根基，以理想論而說明道德之目標．三者相合，乃得圓滿．故我以爲自律論惟以限於說明道德之根源爲宜．若不與進化論相通，則必有絕塵而奔之弊．至於論其綜合之故請讓諸最後一章，茲不贅矣．

總之，此派諸說有一共同點：曰不求道德於現實世界是已．特此點亦不可推之過甚．否則卽無由以明此世界之有道德．故康德於分別現象界與本體界爲截然二物以後猶必更撰有判斷力之批判（The Critique of Judgment），以美與生物爲例，而明自然界中有無目的之合目的性（zwecklose zweckmassigkeit）．不

啻謂此機械性之自然界卽於暗中含有理想性之目的也．如此豈非又將本體界與現象界打通乎？可見絕對不背德於此世界中，亦未爲得也．

第五章　同情論與進化論

第一節　同情論

§九十五．　夫快樂論之說，其初也僅主張自己一人之快樂，故爲利己的快樂論；其繼也以利己之理不能成立，乃改爲兼顧衆人之快樂，加入利他之要素，故變爲兼利的快樂論，而兼利的快樂論卽功利論是也．　乃其後再進以研究之勢，又必知此兼含之利他心並非個人出世後由經驗上而習得之者，其由來當遠在其祖先．於是功利論至此復添加進化論之要素於其上矣．　是由快樂論變作功利論爲一變，由功利論變作進化論爲二變．　快樂論變作功利論既已於前章詳述之．　今則僅述進化論，並及進化論之前期．　特須知進化論之倫理思想卽功利主義之後身耳，　雖然功利論之前期已隱然含有進化主義之胚子．　須知正式之功利主義，自以英國邊沁爲始．　邊沁之道德與立法之原理(Introduction to the Principles of Morals and Legislation)係一七八九年出版．　而其前則休謨之道德原理問題（

Inquiry concerning the Principles of Morals) 於一七五二年出版．休謨之學說固儼然屬於功利主義．故謂其爲功利主義之始祖，殆無不可．然則何以不將休謨併入功利主義一章中而論列之耶？欲明此點須先說明（一）進化論的倫理說與功利主義之關係；（二）休謨與進化論派之關係．夫進化論的倫理說爲功利主義之後身，前既言之矣，然進化論的倫理思想究有與功利主義絕不相同之所在．此點非鄭重申明之不可．蓋卽功利主義以快樂爲出發點，故無論如何不能兼收直覺主義之良心說．雖席其維克曾爲一度嘗試，而終歸失敗．此無他，以既不能主張合理的愛他係由合理的自愛而出，復不能主張合理的自愛係由合理的愛他而出，更不能主張二者可以並存而無或衝突故也．是以功利主義而欲兼收直覺主義之良心論，換言之，卽於行爲上以利害爲功罪以外又欲承認人類本有辨別功罪之敏銳感覺，則舍採用進化論莫由．詳言之，卽唯有主張人類於生出以後之行爲固以功利而判善惡，而此判別善惡之能力則又必爲由先天而傳自祖先父

母者．誠以人類之此種功利的習尙既於不知不覺中通行有數千年之久，則凡吾人遠祖在其當時所習得之功利的道德，迨其遺傳至於子孫也，必卽變爲先天的良心矣．可見以身世所習之功利而容納生來本有之良心惟有訴諸進化論使後天贏得者由遺傳而得變爲先天固有者．是誠可謂爲功利主義與直覺主義之調和．故功利主義之異乎進化主義者亦卽在此：卽功利主義不能與直覺主義相容而進化主義實兼含直覺主義於其內也．至於休謨雖爲功利主義之先鋒，而其學說乃頗有進化主義之種子．吾固知其非眞正之進化論者，因以彼列入于進化論派之前期．何謂進化論派之前期耶？卽主張道德由風俗敎化而逐漸產生者是已．更詳言之，凡視道德之產生如樹者然，由種子而發芽，由發芽而生榦，由生榦而分枝，如是者可謂之曰進化論的態度．而學說之具有進化論的態度者要可納入於進化論一類．雖然，此猶廣義言之也．須知眞正之進化論，其中心仍在遺傳說．而所謂遺傳非僅指社會的遺傳而言，乃必含有生物的遺傳．自生物的遺傳之

觀點而研究道德自當在達爾文（C. Darwin）之進化論出世以後．故眞正之進化論的倫理思想係以達爾文爲始．凡在其前者吾名之曰前期．實則所謂前期者即「非正式」之謂，換言之即未達於眞正進化論之謂也．其分別之要點即在於其一方僅知人類於生出後經教育之陶養與風俗之轉移而致道德潛滋默長；而於其他方乃更知人類之道德的性格不僅由後天而潛長，實亦由先天而傳自其祖先父母．此二者之不同即爲一僅知社會的遺傳，一乃兼及生物的遺傳．吾人以講生物的遺傳者爲進化論，而以僅知社會的遺傳者爲其前期，名之曰同情論．以其所詮以同情爲中心故耳．

第二節　休謨與斯密斯

§九十六．進化論的倫理思想之前期既爲休謨（David Hume 1711—1776）．今請即述其學說，並及補足其學說之斯密斯（Adam Smith 1723—1790）．

休謨於其所著人性論（A Treatise of Human Nature）中即有論及道德

問題者（其書之第三卷）．其所努力辯明之第一點卽爲道德之判斷非出自於推理，換言之卽善惡之所由分，功罪之所由定，賞責之所由判，初非出於論理上推論之結果．蓋休謨以爲推理止限於辨別是非眞僞．如以二加於二，可訴諸理性而知其爲四．以甲大於乙與乙大於丙相比較，則理性可斷定丙必小於甲．若謂二加二不爲四；若謂甲大於乙，乙大於丙而丙不小於甲．此必爲判斷上之錯誤．故理智之能事以發見事實界內之條理（卽因果關係）爲限．是以祇能有正確與錯誤，而不能有良劣善惡於其間．質言之，卽理智之所對乃一實然之世界也．止能於此實然之世界發見其然（卽所以然）．而決不能明其應然．蓋實然之世界中絕無應然可尋也．休謨於開宗明義卽表明理智之能事限於實然之事實界，而於應然之價值界無能爲役．例如今有人焉，溫恭廉正，和藹可愛，而又果敢可敬，世人必從而讚揚稱頌之．而此所以引起他人稱讚之故，訴諸理智之說明必曰正以其爲溫恭廉正和藹果敢耳．若再叩以何以溫恭廉正，和藹果敢爲可貴可讚耶，則

理智必窮於置答矣.

§九十七　理智既不能爲道德判斷之所自出,則吾人於道德上判分善惡,其恃何物乎? 休謨則以爲有情感(feeling 或 sentiment)在. 情感之爲物也柔和而且敏銳,非若理智之冷苛與乾燥. 故道德上之善惡不由理智之所推斷而生,乃由情感之所召感而辨. 吾人對於他人之品格行爲有立卽感舒服者,亦有感不舒服者. 休謨以爲凡吾人對之而感舒服者卽名之曰德;其感不舒服者則名之曰不德. 其言曰:『天下未有見高尙豪俠之行爲而不起佩服之感者;未有見殘忍詭詐之行爲而不起厭惡之情者. 天下亦未有受人之愛敬而不起感激之心者;故苦痛莫甚於强使與所厭惡之人爲伍.』 於是吾人依休謨之說可歷舉此種可以召致舒服之感者,如曰豪爽,曰寬厚,曰温和,曰謹敕,曰勇敢,曰聰明,曰平正,曰審愼,曰節儉,曰勤勉,曰敏捷,(卽熟練,)曰謙遜,曰誠實,曰嚴肅,曰廉潔,曰忠藎,曰戇直,曰孝悌,曰恭敬,曰堅忍,曰仁慈,曰健全等. 凡此足使自己對之有舒服之感,而他人對之亦有

舒服之感．凡使自己感舒服者卽有益於自己．而有益於自己卽與自己相宜之謂也．於是凡所謂德者卽爲宜於自己而又宜於他人．例如勤勉，遠視之似僅爲於自己有益，而實則他人對之，亦必因而起舒服之感．故休謨視善惡同於讚責．善者無他，可賞讚者而已；惡者無他，可責斥者而已．凡可賞讚者皆名爲善，而具此可賞讚之性質者則皆名爲德．凡可責斥者皆名爲惡，而具此可責斥之性質者則皆名爲不德．故所謂德，所謂善，其成立之標準卽在於第一層爲對於自己抑或對於他人有益，換言之，卽與自己抑或與他人相宜；而第二層爲自己抑或他人對之有舒服合適之感．休謨之用語爲 agreeable，我則譯之爲「舒服」爲「適」．他人之行爲，我對之有適與不適之感．我之行爲，他人對之自亦必有適與不適之感．

我若易地而處，居於他人地位，反而自觀自己之行爲，其起適不適之感也將必亦與他人同．於是人人易地而交感，遂致所感者必有一共同之點．此共同之點卽世人所公認之道德是已．詳言之，卽我之行爲，他人對之必有所賞讚或責斥；他人

之行爲，我亦必有所賞讚或責斥．積無數之所賞讚者與所責斥者，而刪其小異，會其大同，必見其成爲數項．此數項者卽世人常識所公認之道德與不道德，而有顯明之言語以表示之者，是已．雖休謨於此曰，有益曰舒服之感，曰賞讚，曰德，曰善，而實則爲一義之轉耳．以其有益也乃有舒服之感；以其有舒服之感也乃爲之賞讚；以其爲可賞讚者也乃名之曰德；以其爲德也乃所以爲善．然自有益而言，休謨之主張固廣義之功利主義也．惟其說之要點則以同情心(sympathy)而成立其功利主義．故彼之學說非純粹功利主義．何耶？以自休謨之立脚點而言，此功利主義之所以成立乃倚靠於同情心，而非同情心之成立由於功利主義．以此之故，謂休謨以同情心與功利論兩相並立則可，謂其爲功利論者則不可也．然則同情心者果何物乎？吾人之論述當一轉而爲此同情心之性質．

§九十八．在休謨所謂同情心者並非神秘之物，破空而至者也．例如有人焉，見貧兒丐者卽施以衣食．此固同情心，而特此同情心之起乃由於自己設身處

地之聯想．其人或爲貧苦出身，或曾受凍餒之窘者．其目睹貧兒也立卽思及此種貧兒之受凍忍饑，其苦痛必等於自己之所經者．當自己受困之時必望有人振拔之．今見人之受困又安可不爲之援救耶？此卽同情心之所由生也．故休謨之所謂同情心其發源仍爲苦樂之感．自己有就樂避苦之天性，乃推而及人．是所謂同情殆卽同感之謂也．人有苦樂之感，而我亦感其所感．換言之．卽自己置身於他人之地位而感他人之所感是已．其何以能致此耶？休謨於此乃復有前說與後說之分歧．依前說，僅謂由於自愛心(卽自利心)之聯想．自己處於某種地位而感苦痛，則因而聯想及他人處於此種地位亦必感苦痛．自己感苦痛時必思有以避免之，則因而聯想及他人受苦痛時亦必思有以解除之．一旦見他人所處之地位卽同於自己所曾處之地位，則其爲苦痛抑爲快樂自易聯想而知之．是所以知他人之有苦樂與夫知他人之亦求樂避苦率以自己爲出發點．故曰出於自愛自利之心也．卽當其始也止他人有心，予忖度之而已．迨忖度而屢驗，遂使

自己之所感宛然與他人合一．則不僅忖度而止，乃直以他人之心爲心：他人苦，予亦苦；他人樂，予亦樂．諺語有云，一人向隅，一室爲之不歡．此無他，卽以他人之所感引爲自己之所感也，休謨之此種前說見於人性論爲多．後著道德原理問題，乃稍稍變易．以爲自愛自利之心與同情同感之心同由於一種自然性情而分岐發展以出．此種自然的性情不甚判然，謂其純爲自利亦殊不可．此卽所謂後說，而與前說稍異者也．實則兩說初無根本不同之點．不過略加修改，俾減誤會而已．

須知所謂同情心自自愛心而出者，固非指已發達既完成之自愛心而言，乃謂最元始最初樸之自愛心耳．大凡世人涉世愈深，其自愛心，反愈發展；謂本此而使同情心亦益增長，必無其事．此種淺顯事實，休謨豈不知之？故彼後來所以有修正之說，蓋以此也．而此修正之說亦有一重要涵義：卽同情心究始於何時頗難斷定是已．人之初生並非止知自愛自利．則謂同情心之由來極爲遼遠似無不可．同情心之由來固莫得而詳，而同情心之滋長則可得而述．曰不外乎由於社交，風

俗，與敎育．先自敎育言之，凡所以訓示兒童與青年以孝親愛友急公尙義者不外乎助長其同情之心．夫孝親之心大抵屬於本能固不待於學習而始然．雖然惟孝親者方能愛友惟愛友者方能奉公．可見實同爲一種情緒之變化也．次自社交風俗以言，凡吾人之一擧一動無不有他人之毀譽於其間．如中國人雖初至歐美亦無敢於通衢便溺者．此無他：以無論何人決不願自己之行爲爲一羣所詆毀故耳．是以凡行爲爲他人所譽者必增加本人之勇氣而更力行之；其爲他人所毀者亦必立改．此蓋人情使然，無何深奧之理也．以此之故，人之同情心於原始不過極微之胚子而已，乃因社交之勸奬，風俗之拘束，敎育之誘化，而逐漸滋長增大．最顯見者如宰畜一事．當野蠻時代獵狩而食，人各自爲之．近世專用機械僅爲少數人之職；至於大多數必有不敢自動手者，甚且聞其聲而不忍食其肉．此種同情心之滋大實由於環境所造．顧一方面爲環境所轉移，而他方面實以功利爲推動力．卽風俗既崇尙此同情心，敎育既培植此同情心，於是人之富於同情者爲一

羣所讚許．而其本人亦因而覺心安理得，獲益良多．反是者爲一羣所不齒，自覺亦少樂趣．故休謨雖承認同情心爲道德之胚子，而於其增長發達則謂仍由於功利，且其功利又復發源於快樂．詳言之，即惟推進其同情心方足以使本人獲利益，而獲利益即所以得快樂也．若快樂論與功利論以觀之，則休謨之說，初非純粹快樂論，亦非純粹功利論；以其僅謂快樂與功利足以推進同情心，而非同情心即爲快樂功利．顧同情心愈增進，而所得快樂與功利亦愈多．是休謨又謂功利與道德相一致．雖非道德之來源而實爲道德之歸趣．自此點言之，謂彼爲快樂論，功利論者，似亦未嘗不可也．

§九十九．須知休謨此論係以人在社會中爲前題．惟人有合羣之需要乃必具有德．按英文之「德」字爲 virtue；實由於希臘文之arete而出，正即英文之excellence也．故字典中多訓爲 what is excellent in character or disposition 譯之即爲「性格中之優點」．此性格中所含之優點必可分爲兩大類：一曰因其於

自己有益故謂之爲優者；二曰因其與一羣有益故謂之爲優者。如健壯，此與自己有益者也；直爽，則與社交有益者也。然而凡與自己有益者總可間接有益於一羣。例如敏慧，此固有益於一己，然其人行事而出於敏慧則使他人因此受累者必甚少，此卽可謂間接有益於大衆也。由是觀之，凡足以目之爲德者無不有其優點。

特此優點雖可分屬於本人與屬於社交二種；而要其旨趣仍無不在於有益於社會全體。故道德之胚子或遠在洪荒之世卽已存在；而道德之成立則不能不謂與社會並始。所謂道德必以社會爲前題，卽指此而言。休謨於此見之甚明。彼以爲有自然的德與人造的德（natural virtues and artificial virtues）。自然的德者天賦性格之謂；卽處乎一羣中其人本來之天性有使自己得宜者亦有使他人有益者。換言之，卽其人就本身言有爲社會中健全分子之天資；就其對人言，有易於合羣之稟賦。凡此以其由於天稟也，因名之曰自然的德。此自然的德雖爲天賦，然實因社會而始見。蓋若無社會縱使有此種德而必亦無由表現之也。休謨以爲

因吾人有此種天然宜於合羣之性格，故彼此互相之間對於此種性格乃有所賞鑑。一羣之人人賞鑑其中某某人之品德也殆等於觀衆之瀏覽美術。審觀美術時，見其美者立感一種快愉；遇其醜者又必頓覺不適。於人之品德亦然。有人而具仁慈焉，或豪爽焉，或正直焉，他人對之殆如瞻覽一幅美畫，頓覺快愉之感。此種感曰道德感 (moral sense) 其爲說固與沙甫志培來一流之直覺論相同也。休謨名特休謨不以此種道德感爲最終的概念，而以爲吾人之所以有此者以其有益於人類發展故耳。是以凡直接召感快愉之品德無不爲助長人類者。此說似謂直覺與功利兩相暗合。凡有利於他人與自己者對之皆起快感，而對之召起快感者又必皆爲有利於人類。此猶僅就天賦的德而言，至於人造的德尤爲顯明。蓋此種人造的德係因人類有社會以後而始產生。乃爲風俗所製造敎育所陶養；止屬於構成社會之必要條件，而初不必根據於天賦之氣質性格也。故此種德完全爲社會之產物。似亦可名曰「社會的德」(social virtue)。蓋謂無此德則社會無

由以維持也．休謨以爲此種德卽所謂公正(justice)是已．按泰西學者對於此所謂公正者多特別注重．而於中國思想頗難得相同之概念，故譯語尙有不切之處．實則卽各有其應當者之義．例如甲以勞力種田，其所獲之麥米當然爲甲所有．若乙據而有之，則乙卽爲不公正．地主制度中之地主設其得田由於賣買，以本獲利，原無背於公正．否則以强力取得，便有悖於此原則矣．故泰西所謂公正者指各得其分之義而言，與中國所謂公正似有出入．是以譯曰公正不如譯曰「正當」．謂其正當有分際也．休謨以爲此人我之間之正當分際惟於社會成立以後經長期之敎訓始能辨之．彼於此首先述社會之需要，卽吾人無不知社會成立足以補償吾人天然缺點．不見彼野獸乎？有毛皮足以禦寒；有利齒足以捕食．顧人則皆無之．人欲彌補此缺憾惟有從事於建立社會．甲種人造屋，乙種人居之；乙種人織布，甲種人衣之．社會成立後各人所單獨不能達到之希望皆可得而償．是社會雖成於自然，而實以利害爲背境也．惟人既有賴於社會則必謀有

以維繫之，使其不致中墮．何以言之？蓋人於一方面因恃社會而生活，而又於他方面常感社會拘束之不便，思有以越出之．既有此反社會之趨勢於潛伏中，則社會便時有顚覆潰散之虞．於是休謨以爲欲社會之免於顚覆潰散則惟有使其中之人人咸有公正之德．此公正之德非出於天賦之品格，乃由知慮考察而得也．苟人人皆知處於一羣之中設無各各該當之分際則羣必不立而互爭之局將見．爲免於互爭乃組成社會，建立國家，設有法律．休謨於此仍採取契約說之精神，以爲如此殆等於人民於不自覺中相約而爲互讓之局．於此互讓中各人有其應得之權利，有其應盡之義務．合權利與義務而言，卽所謂公正是也．人欲得公共利益，欲自己因公共利益而亦獲益，則決不能不有此．休謨所以名此爲人造的德者卽以此爲社交敎訓之結果；各人覺悟非有此不足以成社會，非有社會不足以補償個人之天然缺憾也．休謨且以爲此公正之德之表現也於財產所有權有密切關係．大凡原始社會，其財產權未分明，甲所有者乙得而侵奪之，則此種社會卽爲公

正之德未發達之社會．顧休謨於此復與霍布士相反．霍布士承認吾人於未結成社會以前有所謂自然狀態者．此種狀態純係弱肉強食，等於今日之所謂戰爭狀態．休謨則以爲此種狀態決不能延長．故謂有人類卽有社會，而無社會以前之狀態，亦無不可．既社會與人類俱始，則公正雖爲人造的德，然其產生固亦甚遼遠．非由契約而後突然以出也．

§一百．總之，休謨之說有四要點．一曰進化說；卽謂道德之原子雖存在於社會以前，而道德之成立則全在於社會；且因社會之發展而使道德亦隨之滋長增大．二曰直覺說；卽謂德與不德乃係吾人對於品格之一種特別快感與不快感．例如對於敵人之勇，自其爲敵人而觀，吾人起憤怒之情，而自其爲勇敢而觀，又不禁有佩服之感．此佩服者無他，不過正如極美之畫，令人觀之生羨而已．三曰同情說；卽謂吾人對於他人之行事可自外表而進以評定其內心；設他人外表一如我在苦痛之時，則其人必爲苦痛也可以推知．吾人雖由推知而得識他人之心，然此事

似間接而實極敏捷．誠如休謨所言，人我之間猶如一繩所繫，此而有動，立達彼端．且此同情心之敏捷又因社會發達而增進．以此之故，己所不欲者必知即爲人所不欲，自不以加諸於人．四曰功利說；即謂道德之成立與進展皆由功利爲之推動也．其詳已見上文茲不贅．休謨之此四種主張皆自常識而出；英人富於常識固民族根性使然．吾人苟自常識而評論之，大抵可謂不謬．惟自哲學之見地，則不能不再追問此特種快感之道德感果爲何物．尤不可不問所謂同情心者是否自己固存抑由他種情感蛻化而出．更有須一研究者即在人類未結社會以前其道德之胚子何以存在．凡此諸端，在休謨皆無說明．故彼之進化論與直覺論不相調和．其直覺論與同情論又不相統率．其同情論與功利說亦有相出入處．謂彼之學說側重常識而失之於統系一貫，似未爲不可也．

其最大之優點在置道德於情感，此則與沙甫志培來一流相同．學者名此曰情感論(sentimentalism)．顧其他情感論者僅謂對於德與不德有賞讚與厭斥之

情，特休謨於此以外更謂有所謂同情心．故吾人名之曰同情的情感論（sympathetic sentimentalism）以分別之．近人中有韋斯透麥克（E. Westermarck）著有道德觀念之起源與發展（The Origin and Development of the Mora Ideas zvols），其持論似可謂卽宗休謨．彼以風俗習慣作比較研究：先調查各民族之風俗，次則比較之以觀其進化之迹．而彼之主張則謂吾人之道德純出於情感；且此類情感可名曰報答之情（retributive emotion）．卽道德上責斥之情由於恨而生，殆等於含怒而欲報仇．道德上賞讚之情則由敬而生，殆等於受惠而欲答禮．此種恨與敬本爲動物所公具之情感，乃因社會之發展，遂轉化而爲道德．彼且以爲此種情感皆由生存競爭而出，以無此不足以保其種於長久也．而其根底仍以身受之苦樂爲衡．其說頗堪資助於休謨．特其進化論之色彩爲較濃耳．

第三節　斯密斯

吾人於休謨請暫緩批評．關於同情一點，今當述斯密斯之說以補充之．

§一百零一．斯密斯之道德情感論（The Theory of Moral Sentiments 1759）自人情立論，舉例甚夥，實爲常識豐富之作．其批評各派亦極有分際．彼承認屬於智一方面之考慮誠爲道德判斷所不可缺者，但謂此爲唯一的原因則又不可．彼承認情感爲道德行爲之動機，且情感中以自愛爲大部分，然而若謂卽利他亦不過爲間接之自利則又復失之．蓋人固有純正愛他之同情心也．故彼之理想以與休謨相較，似休謨近於功利論，而彼則離功利論益稍遠矣．彼謂吾人對於道德行爲立起快感而有賞讚之情，須知此種道德行爲雖常與功利相伴，而此種情感則不因其有功利之結果而始生．是此種賞讚之情純爲一種無關於利害者．換言之，卽吾人對於勇敢，寬厚，仁慈，俠義等行爲而起佩服之心，對於偏狹，無信，畏葸，苟且等行爲而起厭惡之情者，非因此等行爲之結果足致人類以禍福，乃正對於此等事之本身而發耳．休謨以爲此種道德行爲與功利暗中一致，故人之賞讚之也亦與功利不謀而合．斯密斯則以爲此種道德與同情心之表現相暗合．何謂同

情心之表現？　曰卽指同情心有一定之程度而言．斯密斯名之曰「適當」與「不適當」(propriety and impropriety)．請以例爲之說明．如今有甲乙二人立於余之側．兩人本譚笑相親．乃甲忽痛毆乙．余於其間見乙之被辱而憤，必心中爲之不平而亦怒．此卽我對於乙表示同情也．迨瞬間乙出手槍向甲轟然一擊，將甲致死．此時余決不能表示同情於乙矣．以乙之行爲不足以引起余之同情心故耳．換言之，卽余之同情心向表於乙者至此盡失，且轉而表於甲矣．蓋同情必於其適當之際方能喚起．如余見乙之受侮而起不平，此由於吾心中有不得不然者，換言之，卽吾必如此而方快．於是吾於吾之所爲自引爲適當．至於我見乙之殺人，設若我亦謂然，則此乃袒護之心非有不得不然者在焉，故不足爲同情心也．

是以斯密斯以自己設身處地而解釋同情．彼以爲我之見乙被辱而有所憤怒者，卽由於我易地而處於乙之地位亦必怒也．以乙怒而我亦怒；斯爲兩情相通，亦曰善相感．惟兩情相通方成爲同情．夫我設處於乙之地位亦必憤怒，則乙之發

爲憤怒實爲適當，可以證矣。設乙既殺甲以後，又復鞭其尸；我若設身易地於乙必不爲此。可見乙之爲此乃爲不適當也。須知適當與不適當可用於同情者與被同情者之雙方。以同情者之自覺適當足證被同情者之行爲爲適當。又以被同情者之動機適當而引起同情者之適當之感。皆以兩情相一致與否而定。要之，推斯密斯之意，不外謂吾人同情心之表示有恆度：我之行事若太過則他人之同情消；我之行事若不及則他人之同情亦不起。且斯密斯於此又非指某某事某某人而言。乃不啻統計而平衡之。例如甲無端痛毆乙；見之者萬人。其中有一二人不起不平之念，然不得謂其事不足以引起同情也。此萬人中雖有數人漠然置之，亦不得因此遂謂同情心視各人而不同也。須知此一萬人中必大多數皆對於甲之蠻橫而起公憤。於此足見同情心實有恆率。斯密斯即以此爲「設想人」（ideal person），或名曰「設想旁觀者」（supposed spectator）。蓋吾儕各人皆於心中設有普通旁觀者（normal observer）以評騭自己行爲。例如我著書而不欲

抄襲者卽因我於心中設有世人常觀察於余側；若我如此則旁觀之世人必羣起而譏笑之也．故由斯密斯之說，實主張吾儕各人皆有二我．一爲行動之我；一爲評定之我．此第二我卽所謂設想人是已．吾人一舉一動皆宛若有人臨視於其旁．此宛然之監臨者實爲各人於心中所自造．蓋自社交成立以後，一人之行爲常與他人相關．以利害關切之故各人皆不敢漫然行動．我有行爲必常衡以他人之好惡；人有作爲亦必考之我之毀譽．於是人我之間息息相通．凡人與我之一言一行皆與好惡毀譽相附．而絕無能離好惡毀譽者．及習而久之，雖我獨自一人，亦不啻宛然若有他人毀譽於其旁．至此則每起一念必同時繼起第二念以評定此第一念之是否與他人好惡相合．若相合焉，則逕直爲之；倘不相洽則首先自改，不待他人之公然責斥也．如此既久遂隱然於心中造成第二我．此第二我於第一我之行事有利於羣衆者則勸誘之；於第一我之動念有害於社會者則勸阻之．此第二我又至公平，不以第一我之利重於他人之利．試以前舉甲乙二人之例

言之．當乙之被毆於甲也，必不勝其憤怒．設有丙易地而處亦必不平．於是乙心中之第二我遂以丙爲標準，乃詔告於乙之第一我曰汝之憤怒爲適當，可爲之．此一例也．設若乙欲以手槍殺甲爲報復，而先自揣焉．則乙之第二我又以此遍徵世人，必見世間皆不直此種過重之報復．又不能不訓戒之曰，此事非適當，不可爲．此又一例也．至於何以有此第二我，則前已言之，實由於同情．同情者吾相感之謂也．人之天性所異於禽獸者在能以己擬人．不見彼儀形肖貌之事惟人能之乎？以人與人相處，凡他人之情皆與我不能漠然相值．語云一人向隅，滿堂不歡；稚子調笑，戾夫破顏，蓋有以也．自此點言之，斯密斯與休謨又復不同．彼以爲人我之相感乃情之易地而合，初不必以見諸行爲者爲限．以人之同情心至敏銳故耳．我見人之喪其父母者，其人未哭，而我亦先悲矣．斯密斯以爲見人之悲而亦悲者，以悲而論，固爲苦痛，然於彼時能隨之亦悲轉爲舒服；設若不悲反覺不適．此雖卽上文所謂適當不適當之義而與快樂論之旨則不相合也．夫我見他人

之悲而亦悲者，是以我之情感而衡其人之情感；而以其相合與否以定適當與否之標準。則我與他人之間純以情感結合，與行爲無關。故斯密斯以爲吾人表同情於他人非贊同其行爲，乃直因情感有與之相同耳。此卽斯密斯以情感之恆率而定道德之說也。

§一百零二　斯密斯於適當不適當以外更有關於道德上功罪之論。彼以爲道德上之功罪係就旁觀者之表同情於受者而言。例如我爲旁觀者，今有甲乙二人，甲溺於水而乙救之。則甲對於乙必有一種感謝之情。旁觀者之我亦因甲之感謝而感謝焉。斯卽爲道德上之功(merit)。其實我之感謝非直感謝也不過敬仰(gratitude)而已。反之，道德上之罪(demerit)亦然。如我見甲毆乙。乙固恨甲，我亦必憤怒。則甲卽爲犯道德上之罪矣。凡此所言姑以我爲旁觀者之實例。實則斯密斯非指某某人，乃謂設想之旁觀者。此設想之旁觀者卽代表普通人性(average man)。不啻將所有人類之特別性格完全互相抵消，而以中率求得

一恆常之普通性格也．此恆常之普通人性在大量上無甚差池．因名之曰設想人；就其爲旁觀者，又名之曰設想之旁觀者．道德上之功罪以此設想人而定，同情之適當與否亦以此而定．是斯密斯之說實以此設想人爲中心也．

斯密斯之所謂設想人卽第二我，正世俗所謂良心(conscience)是已．彼以爲吾人一切行爲唯有依此良心之命令而行乃最爲得當．彼名此爲同情之訓令(imperative form of sympathy)．後世學者謂康德之無條件的訓令說卽受其影響．然而以吾觀之，斯密斯之所謂良心乃由經驗之結果而成，非若康德之在經驗以前也．設此說而信，則斯密斯之所謂良心實視文化與敎育爲轉移．蓋彼之所謂設想之旁觀者在於各人心中者亦必因時代而有不同．在古代無普遍之「人道」(humanity)概念；殺同族固爲羣所斥責，而殺異族曾無稍動憐惜之情者．今則不然．縱使兩國交戰，亦不得無端虐殺俘虜．茲以此事爲例．設有人在古代虐殺異族，其設想之旁觀者必不謂非，或反以獎其勇．而今世則設有人欲爲之，其

心中必起自訟，而不敢行．可見所謂第二我乃隨時代而變遷，視文化與敎育而更易．初非固定者也．

夫第二我旣視當時之風尙與精神爲轉移，則此第二我乃不啻卽爲外間輿論，而投於各人心中爲其縮影是已．由是以言，此種良心督責說與輿論左右說殆無差異．休謨所以止言及輿情者亦職是故．須知休謨自外面言之，其說遂偏於輿論；斯密斯自內面言之，其說乃導入於良心．是良心與輿論乃一物之二方面也．自外而觀爲輿論；自內而觀爲良心．良心者輿論之縮影而呈現於各人心上者也；輿論者良心之發現不期然而共同者也．休謨與斯密斯合而名其根底曰同情．故同情論實兼含良心與輿論二種．學者因謂之曰客觀的同情與主觀的同情．此僅名稱之別，可不詳述．而要之，在著者終覺以輿論而說明良心，同時又以良心說明輿論不免有循環之嫌也．

第四節　進化論

§一百零三. 我述同情論終,當繼以進化論. 蓋自同情論而至進化論乃思想發展必經之程途也. 同情論者謂人有同情心;此已爲最後概念,不可再事推溯.第吾人研究必不願卽此而止. 勢必再叩曰:此同情何由而來耶? 聞諸同情論者之言曰:最初之衝動止爲情欲自求滿足,初無分乎利己與利他. 蓋曾以利己之經驗而得快樂,其後乃愈趨向於利己;曾以利他之經驗而得快樂則必愈趨向於利他. 此言亦是,顧此求滿足之情又爲何物耶? 足見同情論止從次級問題立論,而於根本問題則必有待他人爲之補充. 此所以吾必以同情論置於前,而以進化論列於後也. 以進化論所詮者皆關於此種根本問題故耳. 同情心之爲何物,情欲之爲何物,快樂之爲何物,凡此必求之於進化論乃得其解決.

進化論之思想雖遠在希臘業已成立,然而自生物學另立新基礎則不可不謂始於達爾文(Charles Robert Darwin 1809—1882). 彼以研究生物學之故,乃研究及於「合羣」(sociality)「本能」(instincts)「情緒」(emotion). 而道德概

念上之所謂同情心利他心，等皆在在與本能及情緒有關．於是彼之研究遂伸展至倫理學之圍範矣．

彼之學說在以說明全生物界之原理而說明道德之來源．於是道德現象卽不復限於人類．換言之，卽縱使道德現象唯人類有之，而其由來則必遠在人類以前．欲說明此理，必先一述其生物進化說．彼首先自叩於心者卽爲生物之新種由何而來之一問題．彼於此問題之解決不訴諸揣測，而求於徵驗．卽彼蓄動物植物多種，其所誕生者久而自變其形，甚者與其前代絕異，儼然另成一種．彼遂以吾人目擊之變種畸形而推論於一切種類之發生．在以前，如柏拉圖，理爲模型而解決此種類問題．卽人有所以爲人之理，以此爲模型而成人．鳥有所以爲鳥之理，以此爲模型而成鳥．此說之難點在模型之數勢必無限，各各獨立，不相統屬．於是其所形成之世界猶如一雜貨店，毫無統系可尋．達爾文出此說乃不復能現．蓋彼見水中生活之魚類因移至陸上，其後遂蛻變爲爬蟲．是顯然可見魚之

生成非以理想之魚爲模型。不然又安能變爲他種耶？由是觀之，所謂「種類」者在最初必無之。殆止爲一物。此物傳其子孫於各種環境之中：其子孫之棲息於陸上者則爲蟲，生活於水內者則爲魚，遊翔於空中者則爲鳥。換言之，卽今日雖有走獸昆蟲介魚雀鳥千萬種類，而要其元始祖先則一而已矣。此達爾文以經驗爲根據所置之推論也。充彼之意，勢必謂原始唯有一物，（如原始簡單之細胞）此物分化而各成種類。此說在輓近學者間已多有懷疑。今姑不論其是否有當，然有可言者卽此仍止爲一種肊說而已，非定論也。然而達爾文之他種主張實自此肊說而出。

達爾文不僅謂此，且按出此唯一原始生物所以演爲各種類生物之故。彼以爲凡生物之目的皆爲延長其生命；自身有死，而必傳此生命於子孫。故求生與傳種爲同一目的之事。於是生物之機體構造官器功職，以及行爲率視此而變化。此卽達爾文所謂自然淘汰（natural selection 或譯天行汰留說）之也。於此所

謂自然指天然環境而言．一生物於其四境之中必常有以適應之，乃所以達其生命不斷之目的．但環境有不利於彼者，於是彼必變更機體之構造以及官器之職能，必使其機體官器適應於此境遇而後已．是由此說而言，生物之體構與官器純無固定，第視環境之如何而變化以應之耳．以此之故，其不能變化以應者勢必死亡殆盡．此卽所謂自然汰除是已．換言之，卽自然界於冥冥之中常擇取生物之體構能隨境順適者爲之保留而延續；於其不能者則悉爲芟去．正猶種植者於其園圃之中常培植其所愛之花木又常剪除其所惡之野草也．依達爾文之說，是億萬京垓之各種生物皆無不競存，而境遇乃常爲之選擇焉．於此生存競爭中，競而獲勝者是爲最宜者，其敗亡者則爲最不宜者．由自然淘汰與生存競爭之兩前題遂又生出一義曰優勝劣敗是已．達爾文則以此明進化．依其論旨，似謂生命之目的在求存續，故有生物卽有生存之競爭；特其爭也非向外，乃止爲變化自身以求適應耳．則就根本言之，所謂進化者其基礎固在於生命之動而所以左右之，使其

有程序可按者則又在於環境之勢力。是發動在生命之自身，而挽之推之以決其方向則又在於自然。質言之，卽以生命爲因，以天行爲緣，而進化乃出。凡此所言皆達爾文進化論之根本義諦。以下當進而述其與道德之關係。

達爾文所最注重者卽爲動物之合羣性。吾人遍察動物界必見有天然不合羣者，亦有天然合羣者。例如蜘蛛蟋蟀之類絕無羣居之象。反之，如蜂如蟻其社會之有組織殆爲人所共知。於是可知霍布士謂人之初，互爭如野獸，後由契約而始成社會，實有悖於事實也。蓋合羣性非惟人類有之，業已早見之於動物界矣。達爾文則以爲此乃進化之所產。詳言之卽依彼之意合羣性者本能之一種也。凡爲本能皆係生物爲生存競爭經自然淘汰而成者。例如初生小兒之吸乳，不學而自能，卽爲本能之一種。至於小兒之所以有此本能則爲其生存之計。以苟小兒不諳於吸乳，勢必饑死。故凡本能皆爲保種延生之具。合羣性之本能亦然。否則必經自然淘汰以去。例以優勝劣敗之理，是有合羣性之動物要不失爲優者

勝者．

吾人於此可以藉達爾文之說以答同情心自何而來之問題矣．卽可曰：同情心者由合羣性之本能而出之一種本能也．其來源乃遠在人類以先．大凡本能之成皆由於因生存之需要，經遺傳而後定．例如某種生物或偶然而有極微細之利他心，然卽此轉致更適於其所處之境遇視他種生物爲宜．於是此種生物遂得孳生．於其第一代之子息必遺傳有此利他心．此第一代子息所生之第二代又必較第一代爲甚．以惟賴於此乃能於生存競爭中獲較勝耳．故依達爾文之說，第一點曰，生物無論軀體與官能於其生存時必因境遇關係而致生有微變；第二點曰，縱使此種微變起於偶然，但因其有利於在競爭中之生存，故必遺傳於子孫；第三點曰，此遺傳而來之微細變化經數世相沿以後必變爲顯著重大變化；一切新機體新官器新本能之成皆由於此也．是達爾文學說之重要點在於遺傳．彼之遺傳法則卽基於適者生存．換言之，卽於生存競爭中優勝者以所以致勝之具遺傳

於其子孫．其子孫又復更以增長此具者又遺傳於其子孫．如此數世相襲，乃由微而著，由小而大矣．如以ＡＢＣＤＥ爲一種生物世系之五代．在Ａ代此生物僅有偶然而起之合羣性．其Ｂ代之子則遺傳有此合羣之德；且復益以本身於生存競爭中受其利益之經驗．其Ｃ代之孫必又並其父之所增益者而亦傳受之．直至Ｄ代之重孫，Ｅ代之曾孫必致視Ａ代之原始者殆判然若兩物矣．原始者以利己爲本性，合羣爲其偶起之象，後裔者遂改爲以合羣爲本性，其有利己不過舊性未除盡故耳．其所以致此實以自然淘汰之原理爲推動力，以遺傳法則爲經過之歷程，以進化爲無形中不自覺之目標．達爾文之解釋人類之所以有道德現象即以此法．

達爾文於其人之由來(Descent of Man)第六章中，卽聲明道德問題之重要，但其解決當求諸博物學(natural history)．彼以爲凡有合羣本能之動物，必不以離羣索居爲苦痛．苟其行動而爲同羣者所責斥，相率遠避之，則必引起其自責

與懺悔。此種自責與懺悔卽世所謂良心是已。故彼謂凡有合羣本能之動物必可具有道德感。於是彼對於此問題以爲有三方面可言。卽第一曰合羣本能，此動物所亦具者也。二曰社會輿論，卽風俗等，此未開化之民族所亦具者也。第三曰理智之判斷，此則唯文明較進之吾人爲能之。道德之所以成不外乎此三要素。三者往往同時並存，然亦間有牴牾。如輿論往往有矯正本能之處；理智又時有修改風俗之處。總之以言本能，則人與禽獸共之，人不能獨高。以言輿論則文明人與傀野種族共之，吾人亦不能獨高。故道德者，自達爾文觀之，殆等於禽類之有羽，獸類之有毛，同爲貧生之具已耳。彼於其結論中乃公然宣告曰以合羣本能爲中心，益以智辨，佐以習慣，於是道德乃成。由是觀之，彼於道德問題之解決於一方面以生物學上進化論就本能而追溯之，於他方面以社會學上進化論就風俗而比較之，故其答案總歸結於進化。此所以於道德學有進化論派不能不以達爾文爲始祖也。第彼亦承認斯賓塞之說。須知道德學上進化論之完成者實爲斯賓塞

(Herbert Spencers 1820—1903). 吾今卽以其人爲此種學說之代表者.

第五節　斯賓塞

§一百零四. 斯賓塞之學說可謂繼達爾文而又發揮光大之;其思想所涉之方面甚多—如哲學社會學心理學政治學生物學教育學—顧吾則以爲其最放異彩而歷久未磨者實在於倫理學方面.

斯賓塞之道德論純自生物學爲出發點,故自稱爲「科學的倫理學」(scientific ethics). 然自著者觀之,實自一哲學上假定而出也. 此哲學上假定爲何? 吾人可於其所著最高原理(The First Principles)中尋之. 彼於此書中陳述其哲學上之意見以爲吾人之知識限於以相對者爲對象,若絕對者則無由入於知識之範圍. 因此乃分爲兩界曰可知界(The Knowable),曰不可知界(The Unknowable). 而哲學之職務不在强知識投入於此不可知界,乃卽於此可知界內尋出普遍法則與統一原理. 故彼不注重於不可捉摸的「本體」而止注意於現象界

內之條理與法則．彼於此遂發見有一法則焉，名之曰「進化」．此進化之法則爲何乎？彼則答之曰有三點可徵．第一爲集中（Concentration）．例如星霧集聚而成日系；蒸汽集聚而成冰塊．第二爲分化（differentiation）．例如動植物體之分掌消化與生殖，有不同之各種官器．著者以爲此字似應改譯爲「異化」蓋謂於一物中生有相異之部分也．第三爲確定（determination）．例如手足之必屬於人身．著者以爲此乃指統一而言，亦應改爲「限定」．總之，斯賓塞所言之此三點在吾人以中國言語表之，不外乎(1)由散而至於凝，或由勻而至於聚(2)；由純而至於雜，或由同而至於異；(3)由汎而至於定，或由混而至於分．要而言之，彼以爲所謂進化乃係由一種狀態爲散漫勻同者而進於另一種狀態有分別有組織有配置者．第以著者觀之，似彼設想此世界之原始狀態爲純粹物質而無形狀可言．止爲同一，而無彼此差異．止爲混淆而無性質分別．止爲散漫而無體積可言．斯賓塞之此種設想是否有充分根據非此處所宜討論．特須知彼之以後推論

實以此爲出發點耳．夫原始狀態既如此，則此宇宙自不外「物質」與「動力」二者而已．由此點而言，斯賓塞固儼然一唯物論者．彼之所以異於其他唯物論者卽在用進化法則說明此世界之所由成，而不純立足於機械論也．明乎此，卽可知彼於道德學亦採同一態度．

彼以爲道德起於行爲，詳言之，卽良好行爲曰道德；不良行爲曰不道德．是則道德限於在行爲上也明矣．吾人論道德則當先論行爲．夫行爲之範圍甚廣．鳥鳴以求友，此行爲之一種也．樹吸水以滋生，此又行爲之一種也．甚至於磁石之引鐵亦不失爲屬於行爲者．斯賓塞以爲論行爲則宜併此物理現象上之行爲與生物象現上之行爲而統觀之．若專就人類行爲之一部分有道德關係者以定道德必失之太狹．故彼之開宗明義卽爲討論「普汎行爲」(conduct at large)，以彼主張倫理學不能離此而獨立故也．須知斯賓塞之所謂行爲實包括物理作用之機械運動，生物作用之生理運動，以及各種本能．而在吾人則名物理作用曰

運動(motion);生物作用曰動作(action);各種本能作用曰作爲(behavior);人類有意之舉止曰行爲(conduct). 顧斯賓塞則認爲一事之變相耳. 彼以進化之法則明此區別. 以爲茲數者在根本上無差異,不過演化而出之數個段落而已. 由物理之運動而至生物之動作此進化之第一級也,在進化上有高下,在根本上無大差. 由生物之動作而至本能之作爲,此進化之第二級也;由本能之作爲而至有意之行爲,此進化之第三級也. 故據彼之意不當視屬於道德範圍之有意行爲係另一種,而宜置於進化長途之全程中合觀之,以定其地位. 蓋非此不足以知道德究爲何物也. 由是觀之,在倫理思想上斯賓塞實爲極端的自然主義者(extreme naturalist) 殆無疑矣.

彼於此復以其所謂由散而凝,由純而雜,由汎而定之進化法則說明此行爲之遞變. 由無機物所以生有有機物,此法則有以使然也;由原始生物所以生有高級生物,亦此法則有以使然也;由僅有感覺之生物所以生有能思想具理解之生物,亦

此法則有以使然也。斯賓塞之此種進化法則實爲萬物萬事所由出之軌道。自其爲推動力而言，萬物萬事悉由其使之如此，固可謂屬於機械主義之說。然自其進行之有定而言，萬物之如此若有預定者，是亦與目的論相合也。斯賓塞之論道德亦本此法則。以爲一切行爲皆遵此由散而凝，由純而雜，由汎而定之原則以進化。由無機物之物理運動按此法則以演化，則變爲生物之有機動作；由生物之有機動作再遵此法則以演化，遂又變爲人類之有意行爲。於有意行爲之中再依此法則使之進化，於是道德行爲乃出。故在彼觀之，道德者進化之所產也。居今日而言，似可謂進化歷程中之最近一段。自其產生而言，全由於進化，其祖先甚爲遼遠。自其致此而言，一若以此爲目的，必趨赴之而後止者然。可見彼於一方面以機械主義解釋道德之由來，而同時又於他方面以目的主義解釋道德之成立也。更詳言之，卽以機械主義言之，勢必謂道德之產生乃必然之結果，猶如赴西北者必衣重裘，旅沙漠者必携飲食，皆勢所迫而使然。以目的主義言之，就宇宙全體以觀，

似於自然之歷程中卽隱寓有預定之所向．由前而論，人類之有道德乃出於自然原無足異；由後而論，人類居然處於此進化之最近一階，固亦未嘗不可貴也．

§一百零五．斯賓塞以彼之進化法則爲萬物萬事所由出，則吾人必不容不叩之曰：何以萬物必遵從此法則乎？彼乃爲之說明曰：宇宙之本體雖不可知，然要不失爲一種自己保持之力（self-maintaining force）．顧其雖欲自己保持而又常不能保持．於是窮則變變則通，其不能保持者至此又能保持矣．迨其久也又浸浸有不能保持之勢，遂不得不再變．須知其每一變皆爲由散而凝，由純而雜，由汎而定，由微而著．是其所以由散而漸凝，由純而漸雜．由汎而漸定者乃純由於自求保持之故．蓋惟愈凝愈雜愈定而始能致其於保持．夫所謂自己保持者卽求自存之謂也．此宇宙時時有以防其自毀而勉趨於自存．爲求自存故不得不爲之進化．是其所以進化者乃由求自存所逼迫而致也．斯賓塞雖未公然以此求自存者爲宇宙之本體，而實以爲一切物莫不各具此求自存之趨勢．尤以生物

爲易見，其特性在求生生不息。學者謂生物之目的卽在於「生」，殆本此義也。故由斯賓塞觀之，生物之行爲所以由機械運動而變爲有機動作，由有機動作而變爲有意行爲者無非欲使生命爲之擴充延續而已。是生命之擴延卽爲其行爲之目的。彼名此適於目的之動作曰行爲。特彼之所謂適於目的乃係出於不自覺，由於自然而然。彼於是遂定道德之標準。以爲於一切生物，其動作凡能達到其擴延生命之目的者皆可謂之曰善。換言之，卽凡行爲而足以致其生命於擴充延續者則爲善良行爲，亦卽所謂道德行爲是已。是善惡之分別止以生命之目的而定：順生命之固有目的而爲之擴延者爲善；反之，逆生命之固有目的而陷於自毁者爲惡。其範圍又不限於人類而於一切含生之倫固皆適用也。斯賓塞謂吾人平日所用之「善」「惡」字樣皆含此義。例如有一刀於此，吾人謂之曰好刀，以能斬物故耳。必知斬物爲吾人之目的；今能達此目的，故稱之曰好。如云工欲善其事必先利其器。此善字卽應作此解。是則所謂好所謂善者卽能充分達到目的之

謂耳．斯賓塞以爲吾人既係生物，則吾人皆具有自然的目的．此目的即上文所言之生命之擴充延續是已．凡行爲之足以達此目的者則爲善；所以善之者正以其能使生命擴充與延續也．此說以與直覺論相較，顯有不同．直覺論者認善爲一種不可分析的概念．斯賓塞則視善僅爲一種作用之徽識．一爲採取實在論之見解，可稱之爲實在論的（realistic），一則純自作用而言，可謂爲職司論的（functional）．詳言之，即斯賓塞實採取此種職司論之觀點，以所謂善不過係達到目的之一種表徵；於表徵以外別無所有也．據此則可知彼之學說實爲生命一元論之道德觀．以生命定道德之標準：凡助長生命者謂之道德，凡擢殘生命者謂之不道德．是人類之所以有道德者止不過爲助長其生命之便耳．然求生命之擴延初不限於人類．於是斯賓塞遂謂生物界皆有道德．特其種類有不同．在人類，其道德雖異於禽獸，或高於禽獸，然要亦其爲助長生命之行動則一而已．

§一百零六．斯賓塞之生命一元論至此遂又與快樂論合轍矣．彼以爲快

在斯賓塞視之，亦止爲生命之引滿而已。樂與幸福完全一致。所謂幸福者無他：夫亦曰生命於橫方面務求其擴充，於縱方面務求其延長，如此已耳。何謂生命之引滿？在彼之意以爲唯生命引滿方覺快樂，換言之，凡快樂之時卽生命高張之時也。反之，苦痛正爲生命之退縮。再換言之，凡事順生命之自然趨勢以達生命之固有目的者皆必覺爲快樂；凡事逆生命之自然趨勢阻其向固有目的而進者皆必覺爲苦痛。須知快樂與苦痛非實有其物也，不過對於生命之增縮與盈虛有所感耳。是苦樂僅爲生命盈虛增縮之徽識。何以必以快樂代表生命之增漲，以苦痛代表生命之虧損耶？由自然界而言，此天爲之也。由生命一元論而言，則生命有以自造之。生命所以造此徽識，用此符號，爲便利之故。正猶如生物之生有堅甲，以其有利於生存競爭，又猶生物之生有利嘴，以其有利於捕食也。人之所以生有苦樂之感者與人之所以生有耳目口鼻無殊。目所以見遠，用以窺敵也；耳所以聞聲，用以避險也，口所以納食，用以滋生也；鼻所以辨味，用以防毒也。凡此天之所

賦於吾人之身者皆所以用以資其生存．苦樂之感亦然．天之所以使生物有苦樂之感者卽正欲其憑此以辨事物之有利於其生命與否．有利於其生命者必感快樂；有害於其生命者必感苦痛．於是生物遂唯快樂是求，惟苦痛是避．當其求之避之也，在彼自身止知爲快樂與苦痛．而殊不知快樂正爲助長其生命苦痛正爲損抑其生命．彼乃不必以生命之增縮爲念，第憑苦樂以定行止可矣．快樂論者知快樂爲人生之目的，而未能說明何以吾人必趨向於快樂，換言之，卽何以快樂爲善，其故未曾言及．今斯賓塞此說足補此缺憾．彼以爲人之求快樂非眞求快樂也，乃以快樂爲生命盈漲之符號，所以求之者求生命之擴充延續耳．猶如金錢（貨幣）爲滿足所需要之物品之代表．金錢之可貴卽在能以此換取任何所欲之物．故人之愛金錢非愛金錢之自身乃愛其所能換取之一切事物．快樂亦然．快樂之本身非眞可愛；其所以爲可愛者止在其爲生命之增益之代表．斯賓塞雖能說明快樂所以爲人所求之故，然嚴格言之，彼實不足爲快樂論者．何以言之？

蓋快樂論視快樂爲最高目標，且亦爲最終概念。今斯賓塞則以生命爲最高目標與最終概念。快樂止不過一種符號(signal)而已。此種符號隱含有奬戒之意。卽其事之若爲快樂也不啻隱然示於自己曰此事可恣爲之，若其事而爲苦痛又不啻自告曰此事不可爲。此可爲與不可爲雖藉苦樂而定，然其根本則仍在於生命之增張與損退。是快樂固非人生之目的，不過一指南針而已。此所以斯賓塞超過於快樂論也。

斯賓塞之異於快樂論者尙有一點。卽快樂論者承認快樂爲一固定者。而斯賓塞則暢言苦樂之相對性(relativity of pain and pleasure)。彼以爲苦樂全視生物之機體與狀態而各有不同。例如以針刺人則人覺痛；而以針刺象，則象不覺痛。此以皮有薄厚故也。此猶言生物之種類不同致其所感苦樂有殊。須知卽同一種類中各個體亦有機體上之差異。往往同一棒擊，在甲則覺甚痛，在乙不過稍痛而已。且不僅各人不同，卽同一人亦有時地之分。例如牙痛於饑寒交迫時

必覺其更烈，而於精神憤發時轉淡然忘之矣．凡此諸例雖關於苦痛，而於快樂亦然．且快樂之變化復更甚於苦痛．此說本爲學者用以攻擊快樂論者．斯賓塞仍之，以爲苦樂依生物之體構而變化．故動物有動物之苦樂；野蠻人有野蠻人之苦樂；文明人有文明人之苦樂．不能以動物之苦樂引爲人類之苦樂；亦不能以野蠻人之苦樂引爲文明人之苦樂。至於其所以致苦樂常變而無恆者卽在生物之適應於環境從無止休．設譬以明之．如今有一生物焉，生於某種環境下必有以適應之．當其適應而能焉，則感快樂．顧環境不能無變，變則又須易其適應．縱使環境無大變，而其適應之度亦必自求其漸增．於一方面愈求其適應，他方面環境常有變易．而生物之努力遂無停止之時矣．生物既常努力則其所感之苦樂自亦隨之而變．在甲時甲地所得之苦樂移於乙時乙地卽完全不相同．蓋以甲時甲地覺快樂者以其相適應之故，至乙時乙地已不相適應，當自變爲苦矣．顧斯賓塞雖持此苦樂相對之說，然終謂生物之適應必愈趨愈甚，換言之，卽生物之所以

爲進化正在其對於環境愈益適應。故在斯賓塞，於「適應」(adjustment)一語實有重大意義。以彼于此表示進化；進化卽爲適應，愈適應愈進化也。彼既謂生物之適應逐漸而益甚，則勢必主張苦樂雖隨境遇而變，而要其每一變化也必快樂之量稍勝於苦痛之量。由是觀之，彼實不主張苦樂之相對性永久不易也又明矣。據此以論，是苦樂之相對不過在進化中途內之現象。於此進化之途中，快樂又必稍逾於苦痛；迨至最後因苦痛之遞減與快樂之遞增而必竟至有一境惟樂無苦。故彼有言曰：厭世派與樂天派無論如何爭執，而要有一點爲雙方所公認者，卽人生之有無價值視其能否取得快樂於抵消苦痛後之多寡爲衡是已。設吾人誠有法足以證明人類所得之快樂於抵消苦痛後尙有餘剩，則厭世論卽可不攻自破矣。斯賓塞以爲此事唯有訴諸進化。總之，生物愈進化，其體構與機能愈能適應於環境；至彼最後無復有不滿足，自可謂苦消樂增而終至於全樂也。彼之此種主張可謂進化論的樂天主義。

§一百零七． 斯賓塞本此進化論以論利己與利他之關係． 彼以爲吾人既係生物，則吾人必有身體以載生命，然後方能有行爲． 是凡行爲之所以維持身體者雖可名之曰利己，然實爲根本． 不然，自身且不存，又何能以利他？ 正猶皮之不存，毛將安附． 故斯賓塞以爲此種維持自身之行爲不得以其利己而斥之． 顧彼則又以爲天之欲生物於不敝者並非其個體而實爲其種族． 換言之，卽生命欲求自延於永久不能以個體而止能以種族． 於是以個體言，欲保存其個體必先保存其種族；種族斷無種族不保而個體能尙存者． 以此之故，凡於個體有益之利己行爲同時必含有於種族有益之利他行爲． 斯賓塞遂謂利他之起源極爲悠遠． 其初也殆爲自然作用． 如蟲類禽類獸類多有產雛後卽死者． 是其完全爲子孫而犧牲也明矣． 此種傳種之利他現象純出於生理作用當事者雖行焉而不自知． 例如婦人之有乳，凡其所飲食者大半化爲乳． 此乳乃所以爲其子孫之用而自身無用也． 則可見於天然現象中卽本有利他． 至於吾人之有利他亦不過擴充此天然

作用而已．於是由自然的利他而變爲有意的利他；由傳種的利他而變爲合羣的利他；由不自知的利他而變爲自審的利他．則可見利己與利他本不可分．無純粹利己，以不當的利己卽等於害己；自亦無純粹利他，以不當的利他卽等於滅種．既知利己與利他之不可分，則當知二者交相推進．大抵有利於他人則自己必亦獲益；自己得益亦必可有助於他人．是利他進一步利己亦進一步：利他亦進一步也．其結果必致一己之禍福完全與人之禍福相一致．此卽社會類似一有機體之義．蓋個人之於社會不啻細胞之在於人身，人身而强健，而其血足以滋養全體，則各個細胞亦必茁壯．反之，人身而有疾病，必不僅患處之細胞有虧，而周身亦同受其影響．所謂牽一髮而動全身者，卽此謂也．國人今於亂世當知此義之爲確切．前者猶未大亂，尚可求爲自了漢．今則雖擁百萬財產亦不能安居．正以個人之生活完全倚靠於社會之制度．若社會上不有財產制度，或雖有而不穩固，則個人縱有巨資亦不足以維持生活．而社會之制度又與秩序相

關，斷無秩序不保而能使制度確立者．故個人之舉動加害於社會者無不轉而自被其害，例如盜匪橫行，則田舍爲墟，即盜匪自身亦必感食料不足之苦；又如工人增加工資貨物因而亦增其值，工人於購物時未嘗不自蒙其影響．此即中國所謂報應之說．其實報應之理未嘗無，特非於冥冥中由神爲主持耳．乃社會連帶關係之自然作用．蓋人之生於社會正猶魚之棲於水．設有一魚置毒於其水中，同棲於此水之魚固必死亡以盡，而其自身亦決不能獨生．人之害社會與魚之置毒於所棲之水實無殊也．故斯賓塞以爲由於進化可使社會與個人完全一致：社會之利即爲個人之利；社會之害即爲個人之害．至於現在尚有未盡一致之處則由於進化尚未臻全之故．他日必能彌此缺憾也．於此吾人須注意者即斯賓塞之視社會非如沙堆之聚積，乃實形成一種有機的結搆，猶如生物身體者然．此種社會有機體說止謂個人之幸福與社會之目的相一致，並非視社會純爲個人之工具也．至於何以必有社會，彼則以進化答之．彼之意似謂社會爲進化之所產．其

發生雖由於生存競爭與自然淘汰二大法則，然其旣成以後又不啻生物之變形，固在進化上儼然爲一新者，非僅供利用而已。故吾人於社會亦可用進化之法則以詮其生長發展與老衰。至此斯賓塞殆視社會等於一種生物矣。於是社會與社會之間亦有生存競爭；其境遇亦與個人相同而有自然淘汰；良好之社會勝而留，不良之社會敗而汰，此卽優勝劣敗之原則亦行於社會與社會之間也。然則何以定社會良劣之標準耶？彼以爲一社會之中其分子各各能實行其對於全體（卽社會）之義務，彼此之間保持公道，則此種社會卽爲優良之社會，必可以競而存。反之，一羣之中各人止顧私利，而忘公善，則必歸於劣敗。論至此可見斯賓塞止以進化中之競存爲標準，調和利己與利他，以爲二者終必趨於一致也。

§一百零八。斯賓塞復以此進化原理說明彼此相與間之公道（Justice 卽公正）。休謨視此爲人造德。斯賓塞則以爲亦起源於動物界。在生物界有二大法則：一曰在成年之生物，其所享之利益與其能力成正比例；二曰在未成年之生物，

其所享之利益與其能力成反比例．以鳥爲例，迨其能飛，則非自行覓食不可．其能否得食以及得食之多寡率視其自己之能力如何．然當其初生則必由其母爲之撫育．此雖自然界之現象而公道卽寓其中．人類之有公道亦正由此自然界之公道而出．以心理而言，第一，凡人對於自己之所有必皆有自由處置之心．第二，凡人對於衆人之所爲或不能無所畏懼．第三，文明發達以後而有同情心．於是人我之際遂有相當之界限．斯賓塞遂表此公道之法則曰：『各人依其所欲而可自由爲之，倘不侵犯他人之同樣自由』(every man is free to do that which he wills, provided he infringes not the equal freedom of any other)．此公道之法則實以自由爲基礎．詳言之，卽於自由之上建立公道而復以公道限制自由．於是公道不背於自由，自由亦不悖乎公道．自由既在公道之中則不啻變原始的放漫的自由而爲自行限制的自由．學者遂認此說與康德之意志自立法度以拘束自己說相通也．惟二者之來源則異．康德之說來自超經驗之實踐理性；而斯賓

塞之主張則謂出於進化．人非不欲利己也，顧利己甚則種絕．天之造生物必使有以保其種．於是不能不爲子孫而有所犧牲．至於社會生活亦然．同爲進化之所使然．爲處於共同生活中又不能不自加限制於自己．乃勢之自然而然，非有神以命之也．斯賓塞之說與康德雖來源不同而其結果則無異．此說自表面視之一若與社會主義所謂各勞其力各取所需者相類，而實則不然．蓋彼果反對共產主義．以爲共產主義興則進化絕．何以言之？公道者非平等之謂也．例如甲有能力耕十畝田，則十畝之所獲完全爲甲所有；乙之能力僅能耕田二畝，此二畝之所得完全歸乙所有，此公道也．反之，以乙所得之太少，甲所有之太多，乃爲之平均焉，使各得十二之六，則不公道矣．故公道之中可寓有平等；而平等之中未必盡爲公道．以此之故彼以爲若以平等爲原則，使弱者與强者所享相同，則人又孰肯努力爲强者耶！於是進化遂絕．進化絕則種族滅．故共產主義者實亡種滅族之方法也．惟弱者與不自强者嫉視優强而方有此想．謂共產主義爲破壞文

明之呼聲殆無不可．著者按以平等爲原則之共產主義誠不免於此譏．惟今之共產主義並平等原則亦尚譚不到；以此駁之，猶視之過高耳．

雖然斯賓塞又非以弱肉强食爲公道也．彼以爲進化上之優劣與道德上之善惡相一致．道德上之善者卽爲進化上之優者．故不能以弱肉强食爲喻以攻其公道之說．然則彼之所謂公道不僅在個體爲有所當値，且必於全體亦有所利益．於是則最大多數最大幸福之原則又出現矣．斯賓塞頗贊成功利主義，特以爲功利論者以此原則爲個人行事之標準則失之不正確．蓋吾人之一舉一動決無法計及此原則．以吾人實無由知自己行爲之結果澤及他人究有若干故也．故若在實際上爲各個人行爲之指導方針，此原則決不適用．而況所謂幸福卽指快樂而言．快樂之性質既前言之矣，往往視當事者之身體組織與狀態而異．甚者時代不同，環境不同，亦有變化．且快樂之量如何方爲最大實無法確定．雖然斯賓塞固不否認此原則．彼以爲此非實際上指導各人行爲之原則，而實爲全體

在冥冥中所懸之未來目的也．換言之，卽此原則爲人類之遼遠目標，而非個人之直接目的．以言人類全體，則凡吾人所行無不於不期然而然中趨向於此全體普遍之福利．故福利之量度愈求其高大，福利之被及愈求其廣衆，此乃人類於不自覺中所逐漸趨赴者也．謂之有天意行乎其間亦無不可．謂天以全體人類之最大福利預定爲吾人之目標，而使其由進化以接近之更無不可．彼功利論者略去進化而欲各人直接以得此，宜乎其陷於無法也．且功利論之最大多數最高幸福必包含行爲者自身在內．我之行爲必有利於我而又有利於他更以利他之多寡定其高下以便去取．若夫純粹利他則在功利論之名學中無由演繹而出．此理已於前章痛論之矣．雖斯賓塞亦不甚推崇純粹利他，然由彼之說則對於自己犧牲較功利論易於說明．以自己犧牲之現象本見之於生物之自然界，非自吾人有意爲之而始有也．生物爲延長其種族不得不有犧牲；人類爲保全其社會亦不得不犧牲．此德乃進化之所產．若依功利論謂出之於本人之智慮，必有難通之處．

此又斯賓塞優於功利論之所在也。 須知功利論以最大多數最高幸福爲言，是以個人爲本位。 斯賓塞既承認此原則爲人類未來之大目的則必與其社會有機體說不相侔矣。 於此彼誠有不調和處。 蓋彼之根本精神實在於個人主義。 彼亦承認社會與有機體不盡同。 一有機體其心意以腦髓爲機官，單一而統貫； 一社會則其心意仍宿於各分子之身。 而所謂社會心意(suoial consciousness)者初非另有其物，亦不過各個人心意中之相同者耳。 自此點言之，吾人當知斯賓塞之社會有機體說不過以一生物比喻社會而已，非眞謂社會直爲一生物也。 在彼之意以爲社會之成立由於進化所使然，而於冥冥中則以達到此最大多數最高福利爲目的。 故其論國家也，以爲人與人相與之間往往不能得公道，則必有國家以臨其上爲之平準焉。 迨人習而久之，一舉一動自然而然不犯他人，換言之，即公道鑄爲性格，不待練習而已自然出之；如此則國家之權即可漸減。 換言之，設能馴致有司法機關而無訴訟者，有法律而無犯法者；彼時尙須有大權之政府何用耶？ 由是

觀之，斯賓塞雖反對共產主義，而於無政府主義(anarchism 即無治主義）則又稍稍相通。推彼之意，國家政府乃爲過渡之用。若人人能完全適應其環境而得最宜，則此種所以左右之之具即不必再用。此亦根據彼之進化的樂天觀也。

斯賓塞根據其進化的樂天主義以爲將來愈進化，人類愈得幸福，換言之，即所得快樂之量愈超過其苦痛之量。最後則必至苦痛全消。蓋彼以爲苦痛由於適應未得其宜而生。苟漸漸改正其適應，自可終趨於得宜。於是苦痛乃由減少而底於全無矣。彼以爲此即爲達到人生之目的。而能達到此目的之行爲即爲道德。於是彼又有絕對道德(absolute ethics)與相對道德(relative ethics)之論。何謂絕對道德？即眞能達到生命目的之行爲是已。亦可謂絕對道德者其所詮爲絕對正當之行爲。例如母之乳其子，此絕對正當之行爲也。又如野獸來侵，一羣之人同起相抗，此亦絕對正當之行爲也。至於相對道德則謂行爲在正當與不正當之間者。例如吾人旅歐則易西服。此易服不必即爲正當之行爲；然爲之要

亦無害．故凡事之可出入者歸於相對道德之範圍．須知吾人之行事大抵以此相對者爲多．以著者觀之，似斯賓塞以一切風俗所尙者爲相對道德，而唯眞能使人類進於最大福利者始爲絕對道德．後者以理想爲根據先設有理想之標準而謂有理想的社會以及理想的行爲．前者則屬於目前實在情形．故以現狀之世界言之，謂所有道德盡屬於相對似無不可．惟於相對之中逐漸進化，加以淘汰．相對之甚者先汰除，次及其稍差者，如是遞減，則最後必見留者概爲近於絕對者矣．

此又道德自身進化之說也．斯賓塞之主張雖尙多可述，茲以篇幅有限，請以此爲止．至於批評當俟次節．

第六節　克魯樸金與蓋育及史諦芬

§一百零九．斯賓塞以進化而融合利己與利他，而其結果仍不免稍重於利己．於是乃有專以利他而明生物之進化者，俄國之克魯樸金(kropotkin 1842—1920)是已．克魯樸金之說較爲單簡，茲述其大要．

克魯樸金所最反對者卽爲自然界無道德之說。而以爲人類之有道德概爲取法於自然界。蓋彼於西比利亞多年，目睹禽獸之合羣現象。故彼以爲求生存初不恃競爭而最需要者爲患難相扶。彼之名著爲互助論(The Mutual Aid)，所詮卽此義也。其所以有此主張則出於對於動物界與野蠻人之觀察。在動物界中世人必以爲止見弱肉强食之現象。而克魯樸金則以爲虎雖食人，然決不食虎。可見動物界無同類相殘之事，不若人類之有戰爭。然則虎賢於人多矣。彼又嘗歷舉動物界中之以强扶弱，以大衞小，以健全者救疾病者諸現象。乃知生命之擴延，種族之保存不在於競爭而在互助。凡一種生物愈能患難相扶，對於其中之弱者愈加衞護，其種族乃愈得孳植。故道德之第一原理卽爲互助。所謂互助者其根本之義卽爲承認皆有生存之權。果皆有生存權則在最初必爲平等。所謂平等者謂同等耳，卽彼此一樣，不能有天生高下也。於此可見克魯樸金與斯賓塞其思想之根底完全不同。斯賓塞主張止有公道，不必平等。而克魯樸金以爲

必先有平等爲公道之基礎而後方能有公道．換言之，卽所以有公道者卽以平等之概念爲背境耳．若無此平等之原則則公道之概念亦必無由立．故在克魯樸金以互助爲第一；由互助而演繹爲公道．公道遂爲第二；由公道又演繹爲犧牲．犧牲爲第三至此道德完成矣．而所謂互助則以皆有生存權爲基礎．是互助云者不啻卽謂平等也．蓋彼於此亦有駁正生存競爭之說．夫主張生存競爭者大抵以生物之滋生過庶而物質之貢養有限．馬爾塞斯（Malthus）之人口律卽本於此．彼謂人口之增加爲一，二，四，八，十六．而食物之增加則爲一，二，三，四，五．以有限之食物供無窮之食者，安得不起攘奪耶？於是有力者得食，無力者饑且死矣．顧克魯樸金以爲此理不確．僅就人類而言，以今日爲止，尙未見有食物不敷之處．苟能科學進步，必更可增加現在之所產．須知克魯樸金爲維護皆有生存權之主張故不能不作此言．雖馬爾塞斯之律亦失之不甚嚴正，然生物滋生超過其供給則似亦爲不刋之論也．總之克魯樸金以純粹利他爲出發點，以爲進化者無

他，卽此利他之增大而已．愈進化愈互助．惟互助爲進化．其說固有獨到之點，足以補斯賓塞一流進化論的道德學之不足．然終不免失之太偏．且以互助包括一切道德亦必有所未盡也．

§一百一十．克魯樸金於近代道德學家最推崇法國之蓋育（Jeam Marie Guyan 1854—1888）以二人有相近處故．此處卽一言蓋育．

蓋育與克魯樸金之相同處卽在二人皆反對宗教，以爲宗教無裨於道德．依克魯樸金之言，後世一切戕傷人性之事往往藉宗教而行；故宗教之教訓不若自然界所給吾人之教訓爲有益而無損．蓋育之意則更進一步，以爲人之爲善必有待於宗教之教訓以鞭策之則其爲善也亦僅矣．故蓋育提倡道德無待於制裁之說．彼之書卽以此命名（A Sketch of Morality independent of Obligation or Sanction）．其說亦爲生命一元論．蓋彼謂道德之出也乃由於吾人生活力之充裕而氾濫．此言何解，請申釋之．學者多謂生物之生命皆爲「力」（energy）之聚

積。凡聚積物質上之力而能自由散發者皆生命之謂也。故所謂生命者無他：不外乎一方面吸收四圍之力，他方面放散自身之力，用以維持自己於不敝者是已。此種力之蓄積卽爲生活力(vitality)。亦正卽吾人通常所謂「生氣」「生機」或「精力」。吾人嘗指學者之在研究室中廢寢忘食而謂其人精力過人卽用此義。蓋育以爲每一生物其所吸收之力不僅爲自己之營養而已，必須超過於此。蓋必如此而方有生殖。單細胞之生物一旦所吸收之力充足而有餘，則從事於自身分裂而生殖焉。複細胞之生物亦何不然耶？當其初生也，其吸收外力專爲營養；迨其營養既足，其所蓄之力遂有裕餘。蓋育於此頗研究兒童心理。彼以爲兒童之性情大概屬於利己，此吾人所習見者也。迨至成年始富於熱情。蓋育以爲兒童之所以爲利己者以其精力無裕餘不足溢出故耳。精力之於身體，猶如注水於器，滿則溢而四氾，不滿則決無所溢。在兒童時代大概所吸之力專用以營養自身，使其增長。因此遂無裕餘。成年人之最富熱情者亦以此故。夫熱情卽利他之情

也。往往壯年人篤於友愛，勇於任事，有犧牲精神。此無他：由於精力漫溢而使然。蓋育以爲壯年人之所以如此者以其精力過多，非爲他人使用不可也。至於老年人則又復返於利己。則以其精力衰退耳。且往往身體不健全者同有此種趨勢。證以吾國舊說，少年戒之在色，壯年戒之在鬬，老年戒之在得，亦正與此相符，

生力充滿後第一次之溢出爲生殖。顧蓋育則以爲吾人之研究學術，從事事業無一而非生殖，固不僅生子女爲然。彼謂研究學術而有得，此智慧之生殖也；從事事業而有成，此意志之生殖也；見他人苦而悲，見他人樂而喜，從井以救人，此情感之生殖也。惟情有裕餘而氾濫四溢，始對於他人痛癢相關。惟智有裕餘而氾濫四溢，始能著書立說，有所發明。惟意有裕餘而氾濫四溢，始能立功成事。故在蓋育視之，學者之著一書，立一說；畫家之繪一畫；音樂家之譜一曲；事業家之創一業；皆等於吾人之生一子女也。要之，皆爲生力瀰滿而氾溢之結果。蓋育視道德亦即爲此種結果之一。乃自然而然，非有待於訓示敎唆。猶如注水於盃，滿則溢出，固不

俟吸引也．蓋在蕃育之意以爲生物之特徵卽在吸收物力以爲施放；其吸收愈多則施放亦必愈多．自其吸收言，謂之儲蓄；自其施放言，謂之消費．須知消費乃生物之重要性質；不有消費卽不有生命．換言之，生命之性質在常有所進又在常有所出．若有進而無出，則必亦不復能進矣．故消費乃生命之當然現象無足異者．其所進愈多所蓄愈厚者則消費必愈大．以此之故，消費卽爲生殖．於是生命之目的可謂卽在於「相生」(fecundity)；而相生又在於生力之裕餘．生物之得生生相續不已者由於此耳．蕃育因謂生命之所以能維持自己卽在於自身散放．蓋自身散放卽所以爲生；不然則死矣．所謂自身散放亦殊易解．如花之不得不開；開後之不得不落．然而花開矣，花落矣，而樹之生力未嘗斷，其液固常流轉也．人亦然．人之思想能禁錮之使不向任何人傳遞耶？不能也．人之情感能禁錮之使不與任何人交通耶？不能也．人之意志能禁錮之，使不向任何處發洩耶？不能也．然則吾人生活一日卽爲其思想傳佈，情感流通，意志發洩一日．否則

不成爲生命之現象. 此卽蓋育之生命一元論之要點也

蓋育持此生命一元論之唯活動主義(actionism), 遂於所謂義務者有獨異之解釋. 彼謂吾人之履行義務非由於被强迫而然. 向來表示義務之語曰我必須如此故我能如此. 蓋育則易之曰我能如此故我必須如此(I can therfore I must). 此一轉易遂將義務之裁制消失矣. 彼以爲例如履行契約上所規定之義務, 在表面觀之, 似出於不得已, 而實則不然, 乃由於有一種力蓄於內部必求發動而後快. 故義務之實踐卽爲當事者所蓄之自能力(natural power)之自動的發出.

至於此種不得不發洩之力之發出何以必有一定方向爲其目標, 則蓋育又以「觀念力」(idea-force)之說解釋之. 觀念力之說爲何? 其說雖創自法國哲學家佛伊利(A. Fouillée 1838—1912), 而其來源則由於催眠術. 例如有飲酒癖者不得酒卽覺不適; 施以催眠, 以水飲之而告曰此酒也. 其人卽如飲酒然, 頓覺遂其所好. 此酒之一字有效如此. 足見凡吾人之思想意念無不具有力足以影響於實

際．所謂觀念力者，蓋謂觀念卽爲一種力也．換言之，卽以爲吾人之意念等於一種力，其自身有以實現．如吾人有酒之觀念卽不啻促爲吾人爲飮酒之行爲．又如吾人有自由之觀念卽無異於同時有希求自由之運動．如此則思想與行爲，理智與意志，皆打成一片矣．蒙育則取此說以解釋義務之發現．以爲吾人有某事之觀念卽不啻有發爲某事之力．義務之履行正以先有此觀念故耳．總之，蒙育此說在採取不自覺的心理作用(the unconscious mind)以入道德學之範圍．原向來倫理學多側重於自覺方面，換言之，卽偏重於明識而忽略於潛伏心意．蒙育出乃以不自覺的本能爲主．以爲此不自覺的心理作用正所以代表生命也．雖然，彼之所謂生命者非他動而已矣．惟有活動，故不必有計算與顧慮．於是彼反對功利論亦反對快樂論．彼謂吾人生命之動乃由生力充滿而漲溢，必發洩之而後快．非爲快樂而始然．且當其因充溢而發洩焉，殆如水之氾濫又安用計算以預測其結果耶？故快樂論以快樂爲人生之目的非也；功利論以計算苦樂爲行

爲之標準亦非也．殊不知生力溢出後自得快樂，且其溢出自成共利互益之局面又無待於計算．是則自蓋育視之，凡由生力充溢而出之行爲固無不爲善．而道德者吾人生活力瀰滿而氾溢之自然結果也．

總之，蓋育之說不得不謂別開生面．蓋向來譚道德者多自消極言，如云勿怠，如云不二過，如云已所不欲勿施於人．以英語表之，所謂"do not……"是已．而蓋育則不然．乃專自積極而言．以爲道德之成也由於內湧，而非由於外鑠．以其由於內部之自行湧出也，故無一行爲而不爲積極．著者以爲彼之此說頗能在向來道德概念上另開拓一步也．

§一百十一．克魯樸金之主張雖爲進化論而根本要義則在於互相扶助；蓋育之主張亦雖名爲進化論，然其根本要點乃在於生力氾溢．蓋育以生力之充溢而調和利己與利他；克魯樸金以互相扶助而調和利己與利他．要其所說皆與斯賓塞不同．比較與斯賓塞相近，而見解不若斯賓塞之偏於生物學方面者有史諦

芬(Leslie Stephen 1832—1904).

史諦芬之出發點與克魯樸金,蓋育,斯賓塞三人相同. 以爲宗教之詮釋道德,與哲學之說明道德要無補於實際道德. 吾人愛鄰尚友,孝親育子,初不待宗教之謂有神,哲學之謂有理性,而始然. 此種行爲乃自性格中而出. 故彼謂道德非憑空所製造,乃如樹木然,自然生長而成也. 蓋凡生活皆爲內的關係之適應於外的關係(the adjustment of internal to external relations 此斯賓塞語). 故吾人之行爲自其表面觀之爲舉動,而自其內面觀之又無不表示性格. 史諦芬因謂一切行爲上之律令皆爲性格之規則(rules of charactr). 由此點而論,史諦芬與蓋育爲近. 蓋亦視道德爲自發於內之動作(spontaneus act). 雖康德亦認道德爲自發的,而非外加的. 然兩派之根底不同. 史諦芬一派謂道德出於性格,而性格則成於生命作用,是純取自然主義. 而與康德之置道德之基礎於超越界之實踐理性迥乎有別矣. 史諦芬既重視性格,故彼以爲「事此」(do this)之格律實

較「致此」(be this)之格律爲低．蓋前者不過囑人爲此事而已；後者則欲致其人鑄爲某種性格也．功利論者之計算苦樂僅爲「事此」之助耳，未足與言「致此」．必使其人之行爲不待計算而卽符合於最大多數最高幸福之原則方可．例如吾人一言一行不求快樂而自得快樂，不求快樂及於人，而快樂自被及於衆．如此方爲合乎「致此」之格律．若夫斤斤於苦樂之計算，未爲高也．功利論之缺點在仍以個人爲本位，不以社會爲本位．斯賓塞固見及此，然彼之主張仍與功利論同，有側重個人主義之勢．史諦芬出，乃更本斯賓塞之義，發揮其社會爲有機體之說．彼以爲人之在於社會中正猶一細胞之在於一生物體內．故彼以所謂「社會健康」(social health)爲最高標準以代最大多數最高幸福．所謂社會健康者亦名曰社會生機(social vitality)，卽分子與全體同時健全之謂也．可以吾人身體之健康爲比喻．夫吾人身體之所以爲健康者非謂其中之若干細胞有特別活動，乃謂其中各細胞之作用適如其分際而皆得發達於高度．蓋身體乃一

有機體(organism)耳．社會正亦猶是．社會之健康卽在於各分子有合羣之德，各分其職，各强其力，互相配合以成全體．蓋育以個體之生力充溢爲言；史諦芬則易爲社會之生力充滿．社會之生力瀰漫故社會乃健．是以社會健康卽指社會之活力或生機而言．個人之活力視其內之細胞之發育與組織之適當而始有增長．社會之活力則又視個人之自强與夫結合之得宜而始有發達．雖然，史諦芬之說，所謂社會健康者自吾觀之殆卽爲最大多數最高幸福之義．不過所異者彼自社會方面立言，不以個人出發耳．謂之近於無意中之功利主義(unconcious utilitarianism)殆無不可．其說雖尚有多點，茲以無甚特見，因從略焉．

第七節　對於同情論與進化論之批評

§一百十二．同情論不能說明同情心之爲何物，進化論乃起而代之．前已述之矣．顧依著者所見，所謂同情論止可名爲情感說．此說謂道德卽係一種情感(sentiment)．夫道德之與情感不可分離，人皆承認．然謂道德卽爲情感似尙多

可議。如見人墮河，批髮而往救之，此出於情之衝動，固無人否之。至於守城之將因城陷而從容就義，謂其出於情之所驅，殆有不然者。又如父母有疾，晝夜侍側；此雖出於情而又不盡屬於情。故以情視爲道德之發動力則可；而謂道德卽爲情感則不可。以二者範圍固不盡同也。往者希臘思想注重於考慮，以爲人生惟恃考慮乃不致有迷塗之憂。此說視道德殆等於計算。人生但求計算精密；愈計算精密則得幸福也愈大。情感說正所以矯正此說之失。然而二說各有所偏。計算說似過於側重知識；情感說又過於忽略理智。其失維均也。謂吾人之行爲件件必待考慮而後定，是取歸納法而非取演繹法。須知在研究自然界之現象，以歸納法爲可靠；而建立行爲標準則以演繹法爲宜。蓋道德學之目的在設立標準，俾由此以左右一切行爲。設必須就行爲而一一個別論之，則不啻卽不立標準。不立標準則道德學之目的根本搖動矣。故自然科學可取歸納法；而道德學則非發見有演繹法不可。自此點言之，由就各個事件之考慮而移至全人格根底之性情，不

得不謂思想進步．　蓋考慮漫無把握．　反不若人格根底之性情轉易摸捉．　是以以前之道德學爲行爲學；今後之道德學遂爲性格學矣．　性格學者以科學方法從心理與生理方面研究吾人性格之謂也．　而道德學乃變爲性格學之後一部分．必性格學對於人性之結構與傾向悉研究無遺，有所發見，乃得貢之於道德學，使其籍爲法則，用以左右吾人．　此事而成，道德學遂變爲心理學與生物學之一種應用科學而已．　於是道德學自哲學範圍中完全脫出，而純成爲科學矣，　大抵進化論派之思想卽欲達此目的，　著者以爲此誠道德學之新方面．　同情論啟發於進化論；進化論又啟發此新方面．　其功誠不爲小，　特欲以此一方面概括其餘，謂道德學既成爲科學以後，一切其他在哲學方面之見解皆退歸無用，似又未免太早計也．

§一百十三．　同情論與進化論之功績既如上述，今則請繼之以批評．　吾人之批評可分數點．　一曰關於同情．　著者以爲同情爲道德之來源，而非道德之內容．　夫所謂同情卽善相感之謂．　見人之悲余亦蹙；見人之樂吾亦喜．　此固由於

感之敏於交通而然．然如席其維克所列之三種直覺規律，(甲)凡我之行爲自以爲正當者，他人處我之地位，發爲相同之行爲亦必爲正當；(乙)我決不爲現在之小利而犧牲將來之大利；(丙)我決不以我之小利而犧牲他人之大利，謂其亦由於同情而使然，其可通乎？試更易以己所不欲勿施於人之例．設我以我所不欲者施之於人．我之善相感必告我曰：其人亦不欲此之加諸其身也．吾以爲感之相通至此而止．純就感通而言，我於此處發此行爲自認爲是者他人處我之地位我止知其必亦如我之所爲，至於其行爲之亦必爲是，則非同情所示也．至於不以現在犧牲將來，不以自己犧牲他人，求之於善相感之同情更不見其迹．故吾以爲同情者情感之交通而已，詳言之，卽我於我之地位，而能知他人於他人之地位之情感是已．至於是非之辨未必卽寓於其中．我以己不欲者施於人，知其人亦所不欲，而決不能因此以推知我不應如此．蓋我不應爲之理非由同情而直接知之也．夫己所不欲者不應加諸人，此乃自己制限自己之所爲．此自行約束決不由善相感

通而見．故吾認同情爲道德之泉源而非道德之內容．蓋道德之內容爲是非（right and wrong）而同情所示者止爲吾人何以知有此是非．須知是非之存在爲一事；知其存在又另爲一事．吾人有同情心，能以善相感，故得以知此是非．而此是非固不待於知而後存在也．是以吾以爲謂同情心爲道德之發動則可，謂道德卽爲同情心則不可．其說之弊仍在於混「應然」與「實然」而一之．

近世學者往往謂德卽爲一種情感．爲便利起見，不曰情感而曰「情操」，此則爲英語之 sentiment 之正譯．於是所謂德操者卽情操也．其實情操卽爲吾人通俗所謂性情，亦卽晚近精神分析學家所謂之「念叢」（complex），較諸「本能」（Instinct）「衝動」（Impulse）「情緒」（emotion）爲高．往往一種情操而包括數種本能與衝動－至於情緒本附帶於本能，自亦包括在內焉．學者因謂高級之情緒爲情操．而實則情操爲一組，其中有情緒，有意念，有思想，有觀念，有知覺，有欲望，有衝動，有記憶．著者以爲不如譯爲情組．換言之，卽爲若干知覺記憶，衝動，欲

望，情緒而皆染有同一情調之色彩者結爲一簇或一組是已。此而用於道德，則必可見德與不德皆爲此種情組之一。試以勇敢，仁慈，自制等德爲例而言。勇敢者卽爲一種堅忍不屈之情組，此情組內仍包含無數心理作用，特皆爲此堅忍不拔之色彩所染。仁慈則發於親愛之情組；自制則成於自愛與顧全公益之心。而要皆爲一種情操包括許多心理作用而左右之。於是學者遂謂道德之養成首在組立此種高尙情操務使高尙情操能統御低級衝動，而全人格得以統一，且不起內訌(卽矛盾)學者此說在以心理學上之性格學爲道德學之基礎。此雖由同情論而啟發，然實爲輓近學者之新趨勢。英國之學者有夏德(A. F. Shand)馬克道格爾(W. McDougall)；法國之學者有包爾罕(F. Paulhan)佛伊里(A. Fouillée)；德國之學者有克拉蓋斯(L. Klages)許樸朗格(E. Spranger)；瑞士之學者有烏第志(E. Utitz)；奧國之學者有瓊格(C. G. Jung)美國之學者有洛百克(A. A. Roback)等等。然其說未能一致。謂此種學正在萌芽似無不可。今日遽欲以此

爲道德學之基礎亦似失之尙早．吾人之問題遂改爲性格學與道德學果爲同一乎抑否乎．謂其不同一，則其關係爲如何．此二問題著者願以己見答之．

竊以爲道德學之職志有二．一曰如何以定吾人行爲之標準．二曰如何以實現此標準．前者乃「爲何」(what)之問題；後者則「如何」(how)之問題也。爲何之問題所詮者爲何事方爲善，何品方爲德．如何之問題所詮者爲此善事何以能建立，此美德何以能養成．二者雖有密切關係而其方面則顯有不同．道德學上之自然主義派往往忽視此分別．以爲其事之所以成立卽其所以爲善；其行之所以發現卽其所以爲德．殊不知不然也．試以淺顯者爲比喩．如吾人造橋．必先有如何方爲堅固適用之橋之理想，而後方能從事於造．若無計畫而漫然造之，以爲造成卽佳，則必無法從事矣．此無他，不有規矩不能成方圓故也．夫方圓之成必有待於規矩；則橋之成亦必有待於橋型．謂道德之成無待於規律，而第憑情組之自然組成，是非人之造橋，乃水之決隄耳．水之決隄循於自然的物理

法則，而人之造橋則本於人之理想．人之理想先有目標，製有計畫，後有工作．與彼自然之僅恃漫然一動者迥乎不同．彼自然主義之道德論無當於眞際卽以此故．

雖然，性格學之論果無補於道德學乎？是又不然．蓋著者以爲性格學所有助於道德學者止在如何以實現吾人行爲之標準．其所能解決者乃如何之問題而非爲何之問題也．謂吾人預定有道德之理想，然後從事於研究性格，於性格中發見若干變化之原則；於是依此原則以操縱其變化，使其變化而得符乎吾人理想之計畫．猶如吾人之研究物理化學．吾人知物理變化之力學原則又知化學之化合原則，於是吾人乃得利用之以製造吾人所需之物．如橋也，車也，電話也，水汀石也，凡此皆爲吾人所理想之物而非自然之物也．吾人之理化知識不過供吾人改變自然—征服自然—之用而已．何以吾人對於性格之知識不作此用耶？自此點言之，道德學誠有待於性格學．將來性格學之研究愈有進步則道德學之得

益也愈多．猶之淑種學（eugenics）之於生物學；生物學之知識愈有新發見，則淑種學藉以應用乃愈有利．可見輓近性格學之研究實大有造於道德學也．

性格學之有助於道德學在如何以造成道德的性格，是其職務乃在改造人性使其易惡爲善．換言之，卽在製造善人．則其所求助者不限於性格學．於此以外必尚有淑種學，用以改良其種．又必有犯罪學與科學的刑罰學（scientific penalogy），用以汰除不良種子．又必有善境學（enthenics），以境遇之勢力而變化其性質．至於教育學，其關係之密切更無待論．此外若政治學，若法律學，不一而足．總之，道德學非自足者也，必求助於此諸學而方能有所從事．顧謂道德現象之研究不足自成一科，僅有此諸學卽得之矣，似亦失之速斷．蓋道德學固求助於此諸學，而此諸學所貢獻於道德學者又必須經道德學自爲審定一番也．頃者美國之脫羅朗德（L. T. Troland）主張以「完全技術學」（Complete Technology）而代道德學．彼之所謂完全技術學者在余觀之殆卽爲將道德學改爲一種技術，用以

根據吾人之性格與動機而取決吾人之行爲．實則此種主張僅爲一種希望或企圖．果能致此，豈不大佳！無如今日吾人之學術尙未至此境．他日是否能之，今亦不必預言．惟居今日而論，則此種技術學尙不能完全代替道德學．何以言之？卽性格之研究尙未臻完備一也；性格之硏究止能助道德學以養成品德，未能說明何者爲善，何者爲惡二也；各人之個性相差甚大，尙未發見有普遍的法則於任何人之性格皆適用，三也．以此之故，吾遂謂脫羅朗德之說止爲科學家之野心，其在今日則尙不足據爲已成之事實也．

凡此所論乃因評論同情說而連類及之，以明以情操爲道德之基礎之主張在理論亦有當有不當耳．

§一百十四．二曰關於進化．就進化而汎言之，則進化本爲一種歷程，或一種變遷．然僅以變遷之故說明道德之所以然，猶未足也．故進化與道德不宜汎言之，而當作詳細之論究．於是吾人之批評遂不能就進化論而言，乃應就斯賓塞

之主張而言．以彼之學說卽詳論道德與進化之關係者也．

斯賓塞之說比較爲澈底者不在其以生物學爲根據，而實在其於哲學上以生命論爲最高原理．著者視斯賓塞純爲一哲學家．彼之生命論卽爲從哲學上而出發；其用於科學則演繹之結果耳．雖然，生命論與實際道德無密切關係．有之則在以快樂代表生命之引張，苦痛代表生命之萎縮．以苦樂爲媒介而連綴生命與道德．故斯賓塞之快樂論乃較其他快樂論爲强而有力．彼以生命論爲快樂論之根基，非希臘思想之漫然推崇快樂者可比．顧此種快樂論果爲眞理乎，抑尙有批評之餘地乎？著者不揣，試一檢之．

以苦樂視爲生命之張弛之符號者斯賓塞以後學者猶多主持之．如諦其納(Tichener)謂腦髓中新陳代謝之化學作用，當其代也，(anabolism)則伴有快樂之感；其趨於謝也(catabolism)則伴有不快之感．又如馬夏爾(Marshall)謂腦中若力(energy)而蓄積則發爲快感；若力而耗失則發爲不快感．凡此諸說以生理

爲基礎，藉生理以明苦樂之於生命相關．　然而心理學家反對此種議論者亦復有人．且即諦其納亦謂此苦樂不足左右吾人而爲行爲之抉擇．　然則吾人當分二層以論．　即第一曰快樂是否與生命之伸張有嚴正關係，換言之，即是否凡起快感者必爲有益於生命者．　第二曰吾人於多種行爲中以選擇某種行爲是否取決於某種行爲具有快感較多，換言之，即快樂是否爲吾人行爲之引誘者．　此二層初不必同時並俱．　蓋承認前一層，謂快樂無不與生命有利，而仍不必依後一層謂吾人之行爲在在皆以快樂爲決定也．　儘可凡事視快樂而定去取，而所謂快樂又不限於必與生命有利．　故快樂之與生命有益爲一事；快樂之爲行爲標準則另爲一事．二事不可並爲一談，此則於開始時所應辨明者也．

今先言快樂是否與生命有利．　夫斯賓塞之爲此言仍重在適應．　以生物而適應於環境，其得宜也則感快樂；其不得宜也則感苦痛．　感快樂即爲適應得宜；適應得宜即爲增長生命．　謂快樂有益於生命，正由於此．　雖然此說不過就大概而

言，未及於詳確。著者以爲此說之能否成立全視其能否彷照維伯之定律（Weber's law）以快樂之度量與生命張弛之度量定爲數學上比例。如其能之，則此理卽爲顚撲不破；設或不能，則此說不過一種意見，不足供實際之應用也。迄至今日，尙未見此種數學方式之產出，故此說可謂未能成立。其所以未能成立之故卽在於觀念不淸。吾人於此宜從名學上從事檢討。夫所謂有利於生命者其謂助長個體之幸福乎，抑亦包括種族之幸福乎，此猶自幸福而言也。於幸福以外，尙有生命之延長，換言之，卽生命之保存。須知生命之保存與生命之幸福初非一致。雖事實上勞瘁之人往往短命，而幸福之人則未見得必爲長壽。且勞苦之人所以死亡率較大者以貧乏之故；貧乏則營養不足，固非因勞苦而致死也。是以快樂所關者爲生命之福利乎卽爲生命之延長乎？以言福利，則快樂之頃是否卽爲幸福之頃，又有難言者。蓋自心理上言之，若視快樂卽爲幸福，謂快樂之時卽爲幸福之時，抑何不可！無如在常識上往往吾人快樂之時卽爲體格受戕傷之時。例如飲酒，當其

豪飲之際又何嘗不樂．又如吸鴉片煙，其受用之時正卽爲中毒之日．是快樂顯然與幸福相分歧也，無怪席其維克謂近世之文明人尋快樂於種種違害健康之行爲而視衞生之規則爲可厭；且其所尋之快樂概與延長生命無涉．席其維克之言實爲眞實情形．彼沈迷於酒色賭博者必以此道爲樂而甘之，殆其陷之既深則生命乃隨之盡矣．謂其求苦痛，於理無當．謂其尋樂而轉以戕生，則於快樂有助於生活之說又何以解耶？說者更謂快樂爲適中；過與不及則生苦痛．果爾則世將無爲酒色所迷而致死者．何以言之？其人飲酒飲至太過，必引以爲苦，而不爲．好色者亦然．顧事實不爾．夫飲酒之害非害於過量，乃害於其每日爲之．設有人焉每日飲酒雖不甚多，積若干年後其肝腎必生疾病．好色之結果亦然．大抵害之中於人身乃由於不覺．吸煙亦如是．每當其快樂之頃卽爲其受害之時．然則謂快樂與健康並不相一致，實非誣也．夫快樂與健康尙不相合而況於其他幸福乎？至於生命之延長亦與快樂無嚴正關係．須知快樂之時卽爲精神

興奮之時，而精神興奮卽爲神經之緊張．大抵神經之張弛須有恆度；欲其永久緊張而不弛緩必無是處．且緊張過久亦必無益．故謂快樂足以延年益壽，在今日之科學似尙未有充分證明．但吾爲此說，非謂苦痛不足以促短人之壽命．須知苦痛之促短壽命與快樂之延長壽命乃爲二事，互不相生．吾人決不能因苦痛之能促短壽命而推定快樂之必能延長生命，以名學法則不許如此連綴故也．

且生命之幸福是否卽爲生命之豐富乎？斯賓塞嘗以生命之廣闊與生命之延長同時並言．且以生命之廣闊以明生命之度量．蓋吾人衡量生命可有二方面曰縱與橫是已．縱方面之生命延長既未必與快樂之量成正比例，然則橫方面之生命豐富如何乎？夫所謂生命之豐富似不外乎吾人之天賦各種能力(capaciti s) 與職司(functions)皆完全使之發達而無缺憾．例如今有人足能健走，目能健視，耳能健聽，胃能健於納化，則其人可謂各種職能無虧損者矣．其人誠爲幸福，誠爲快樂．語云有病方知健是仙．但此種健全狀態往往當時不知其爲幸福，

其爲快樂．而必俟一旦有病，用以比較，乃方恍然悟也．席其維克謂其中亦大有程度之不同．例如有人專用腦，固將致疾，然設其人雖多用腦而仍稍稍從事於肢體之運動則必可以無病．故吾人決不能謂平均各職能皆發達者爲最幸福，換言之卽不能謂生命之愈豐富者爲愈幸福愈快樂．以快樂與豐富之間實未有嚴正比例故也．席其維克更謂吾人使用某一職司愈久，反以此愈覺快樂．此事亦爲習見者．學校往往强迫愛讀書之學生從事運動；强迫愛運動之學生從事讀書．其所以必須强迫者卽在愛讀書之學生往往不愛運動；愛運動之學生不愛讀書．愛讀書之學生以讀書爲快樂而視運動爲不快樂．愛運動之學生反之．此卽足證吾人對於一種職司使用之既久自覺其中有樂趣．果此說而確實，則可見快樂與豐富初不一致．換言之，卽不因豐富而始快樂，亦不因不豐富而無快樂也．總之以快樂爲生命豐富之代表符號，其說尙未有嚴正證明，不足卽據爲定論．

再其次吾人當一按幸福一辭是否與快樂同義．功利論者謂幸福之標準卽

在快樂之量；快樂而多於苦痛則謂之曰幸福．此說之弊仍在快樂之計算：設快樂而有法計算，此說自可成立；設若無法計算則不啻使幸福一語等於全無意義．斯賓塞於此頗有炯眼．彼以爲苦樂常變，無法計算．著者亦以爲快樂決無從計算，其理由如下：一曰快與不快爲一種情調；情調如波，自爲起伏，難以分作單位而供計算之用，二曰情調之變化視各人體質性格而不同；不能有嚴密的普遍法則足以適用於人人．三曰其誘起之因至爲隱微有時境遇無殊而身內構造稍異卽生極大變化，而此種隱微原因決非吾人之明識（卽自覺的心理作用）所能辨別．四曰吾人之計算快樂全恃內省（introspection卽自知）而吾人由內省而得之確實知識至爲有限．換言之，卽內省頗不可靠是已．有此四端是以知計算快樂決不能得其正確．不正確之計確實不能有俾於人生也．此乃言快樂之計算，至於幸福則又當別論．須知快樂既不能計算，則幸福卽不能視快樂之量而定矣．大抵吾人日常生活有若干事公認爲幸福者．例如吾人欲由上海赴天津而有火車

可乘，其較諸步行爲幸福，自不待言．試問此幸福果由於快樂之量較多歟？吾固知步行之苦痛誠爲較多，然步行亦非絕無樂趣．今另易一譬卽可明之．例如乘海船五日可到；乘火車三日可到；乘飛機一日可到．須知乘海船有其樂趣亦有其苦處；乘火車亦然；乘飛機且亦然．三者實不可比較．謂乘飛機之快樂多於乘火車必不可；謂乘火車之快樂多於乘海船亦不可．蓋三者之高下不以快樂之多寡而判，乃止視吾人有無速到目的地之欲望．吾人既有此速到之要求，則乘飛機卽較乘火車爲幸福．故吾敢謂此三者之優劣不在於吾人乘坐其上時之快樂何如而其對於吾人欲望如何以滿足也．飛機爲最速，卽可謂最能使吾人欲望滿足．飛機之所以較爲幸福者以此．明乎此則可見幸福未嘗不可在快樂以外求之．功利論之大弊在不知此理．而斯賓塞之進化論仍蹈此弊，未能自拔．是以斯賓塞雖千言萬語，仍未能使快樂與幸福有所分別也．

次言快樂是否爲吾人行爲之決定者．吾人之決定行爲如以快樂爲引誘力，

則其引誘爲自前而吸引之乎，抑爲自後而推動之乎？脫羅朗德分快樂爲三種：曰未來快樂論 (hedonism of the future). 曰現在快樂論 (hedonism of the present) 曰過去快樂論 (hedonism of the past). 此區別之要點乃在所恃以取得快樂之工具有所不同. 未來快樂論其所以取得未來之快樂者必恃想像，預測 (或先見) 與計算. 夫想像，預見與計算皆屬於理智方面者也. 至於現在快樂論則無須訴諸理智，第以當下所身受直感者爲憑卽足矣. 似可謂未來快樂論爲理性辨別之快樂論；現在快樂論爲直接感受之快樂論. 而過去快樂論又與此二者皆異. 其所作用不過在神經上留有痕迹；此痕迹於不知不覺中能致影響於現在行爲. 脫羅朗德卽主持此說. 以爲吾人之動機卽視過去苦樂之感爲之左右. 彼製有數學公式以表示之，茲不贅述 (見 Troland, The Fundamentals fo Human Motivation, chapter XVII). 於是吾人可見此三說於快樂之左右行爲必各有不同. 於未來快樂論，其左右行爲者爲理智；於現在快樂論，其左右行爲者爲直接

感觸；於過去快樂論，其左右行爲者爲神經作用。功利主義主張計算苦樂以定去取，似可謂屬於未來快樂論。此說與斯賓塞之進化論不侔，茲不詳論。然則斯賓塞之說其爲現在快樂論乎抑過去快樂論乎？其間亦有不相一致之處。蓋卽脫羅朗德亦承認彼之過去快樂論而仍可有於現在擇取不快樂行爲之事；二者並不相衝突。果爾則過去快樂論與現在快樂論初非一致。特在名學上則凡過去快樂又無不爲現在快樂之過去。設現在快樂論而爲過去快樂論所破壞，則不啻將快樂論根本搖動矣。例如今有人焉，其年三十，若謂其人現在行爲之動機爲過去苦樂之感所左右，則此過去苦樂之感在何時乎，在其年齡二十九歲乎，在年齡二十八歲乎，在其年齡二十七歲乎，抑在其年齡二十歲乎？設在二十歲時之快感足爲二十一歲時行爲之動機，特此行爲並無快感。然則此二十一歲時無快感者卽不復再爲二十二歲時行爲之動機乎？設其爲之，則過去快樂論卽不能成立。須知人之一生至爲複雜；若分析爲無數小段，以其連續而詮爲因果，以前段決定後段，其

爲理想也固高而按諸實際似尙未能臻此．在未有嚴正方法以前，吾人不妨暫時謹愼．故著者專就名學而言，以爲一切快樂論必皆以現在快樂論爲根據．若現在快樂論而有搖動，勢必致快樂論根本發生問題．僅建立過去快樂論不足爲快樂論之危也．詳言之，卽令有數種行爲於此可供選擇：擇甲最得快樂；乙次之；丙更次之；丁更次之；戊爲苦痛．若旣許吾人有不擇甲而獨擇丁之可能，則現在快樂論卽形搖動．而此搖動之結果又必影響及其他快樂論．以此之故，足見快樂爲行爲之決定力或引誘力之說尙有未圓，未可視爲定論也．

快樂之時旣不與生命利益嚴正相當；快樂之力又不與行爲決定嚴正相關；則斯賓塞之說未免有基礎不穩之憂矣．彼以快樂論爲媒介以結合生命論與進化論於道德學上．若此媒介而有虧則其學說全體必被其影響不待言也．是以吾人不得不佩服克魯樸金與蓋育等人，以其有見於以快樂論證明進化論之爲無益，遂毅然決然拋棄快樂論，而直取進化論焉．

§一百十五．雖然，克魯樸金與蓋育亦各有困難之點．克魯樸金以互相扶助爲道德之唯一基礎．且認此爲自然現象；欲以此而抹煞自然界之生存競爭．惟據吾人觀之，動物界誠有扶弱保種之現象．特此仍爲生存競爭之一法．不可因有互相扶助遂遽謂並無生存競爭．須知生存競爭實較互相扶助爲廣．此克魯樸金之第一缺點也．至於道德一方面亦復甚多．例如自制（即節制）亦爲道德之一．所謂自制乃係以自己加拘束於自己．此種道德固由於合羣而來，然其本義則不限於在羣中．故此種道德不可以互相扶助解釋之．若謂其亦出於互相扶助之本能必有未安．可見克魯樸金僅僅注重於互助，視一切道德皆發源於此，未免有縮小道德範圍之弊．此克魯樸金之第二缺點也．此外如對於利己心亦太忽略．總之，克魯樸金所見不免太偏耳．

蓋育之說優於克魯樸金．顧其優點之所在亦卽爲其缺點之所伏，彼謂道德爲生活力之氾溢，以視互助，固範圍廣矣．然而以生活力之大小證明吾人之功

業則可，以之說明道德似有未當．何以言之？歷史上之大英雄大豪傑其建立非常之業往往由於精力過人，此實極淺顯之事實．如拿破崙(Napolen Bonaparte)相傳每日止睡四小時．非精力特强安能致此？他如大發明家安迪生(Addison)亦能在電氣實驗室中繼續研究至二三晝夜不輟．凡此皆生活力特別富足之徵也．以此用於道德則於積極方面，如從井救人，排難解紛等等，誠與精力有關．大凡精力强壯者樂於與聞外事．至於個人修身律己則不盡有相關之點．曩讀柏拉圖之共和國時最喜其描寫老年人快樂之一段，茲譯錄之以明年齡與道德之無關．

『余（此蘇格拉地自稱）答曰塞伐留斯乎！敢實告君，吾極願與老年人作譚也．以老年人已經歷吾人所將經歷之途程，則吾人必可於此過來人一詢得此途程之究爲何狀，其爲險惡乎，抑爲平坦乎，今君已入此期，正詩人所謂老年之門者，故君之言當較他人爲可聽也．究竟人至老年卽爲苦痛之生活乎，抑君將另有所報告？

蘇格拉地乎！　吾願誠實告汝以吾於此之經驗．　吾與三數同年齡者常常相聚而譚，正如古諺所云．　於譚話時諸人大都自訴其苦，謂不復能饕餮，能宴飲，能男女相悅，能遊戲，如少年時矣．　乃以失却此諸利益爲悲，以爲雖生之日猶死之年，毫無滋味也，　甚者致怨於親友之欺其老弱，以爲一切不幸皆由於年齒之增加．　顧在吾個人之意見，則以爲此輩對於不幸之眞原因未曾窺見．　設如年老爲其原因，則余亦老年人之一，亦應覺有此諸苦痛．　其他諸人一至高年亦皆應覺之．　然而吾曾遇有三數老年人，其狀態與之大不相同．　吾今特取詩人索佛克萊(Sophocles)之言．　吾見有人叩於彼曰：男女相悅之事，汝尙能之乎，汝現在作何感想乎？　彼答曰：居，吾語汝！吾今能免於此實吾之大樂也．　猶如吾得脫離一凶暴之主人而獲自由．　蘇格拉地乎！　吾以自身所歷乃知彼之此言殊確也．　蓋老年誠能使人淸靜而自由，脫却此等肉慾．　此等情慾既滅，其左右吾人之力亦消，實不啻脫離多數之暴主，索佛克萊所述者乃

完全實現矣。蘇格拉地乎！則可知前此諸人之怨尤乃出於其人之性格，而非由於年老之故。謂其人而有循規蹈矩之心神與怡然自得之氣質必不以老年爲不可耐受。倘其性情氣質正與相反，則必見少年之爲可厭亦正與老年同也。』

就此段而觀，足見蓋育以生活力之漲縮爲善惡之所由分實無當於事實。老年人宜可謂生活力縮退者矣，然而其所行爲未嘗不爲善。其無慾之生活果卽爲不道德之生活乎？至於壯年，固有勇於任事，勇於助人之事，然亦未嘗不勇於鬬爭，勇於恣慾。謂老年人於道德有相宜處有不相宜處，壯年人於道德有相宜處有不相宜處尙無不可。謂壯年人進德，老年人之道德止有退步，此何說耶？故蓋育之說止能用之於人類事業，而不能用於道德問題。以事業之大小視吾人精力爲比例；而道德之進退則與精力無關也。蓋育與克魯樸金皆止見道德中之利人方面而未見道德中之自制方面。克魯樸金失之太狹；蓋育又失之太廣。至於史諦芬

之社會健康論，在余視之，仍不外最大多數最高幸福之變相，特又較爲渾汎耳．吾人方以此種功利論爲不精確，又何必更易以較空汎者耶？

§一百十六．總之，進化論之倫理思想，其大弊在於太側重自然主義．實則自然主義用之於道德頗多疑問．例如吾人之利他，試問其爲本有此種本能而順本能行之乎，抑本無此種心理而自創之乎？側重於自然主義者勢必謂吾人之利他心本卽具有，且不僅人類有之，而禽獸亦然．人之有禮義廉恥殆等於鳥之能飛，獸之能走，乃皆爲天所賦予者也．誠如此說，則吾人之一舉一動悉稟乎自然可矣．以自然之行動卽爲道德之行爲，二者初無分別．按諸實際，自然之行動不特有與道德不符者有與道德無關者，且更有與道德相反者．於是論者乃以進化論爲之救濟，以爲非謂自然行動皆爲道德，乃僅謂道德行爲由自然中進化以出耳．雖然，吾人不能不問此由自然中以出者，其亦爲自然的乎，抑非自然的乎？若曰此亦爲自然行動之一，此仍自然主義也．設以爲此乃超出於自然，則顯然由自然主義

而脫出矣。達爾文於此點未有分明態度。餘人大都屬於前一派；主持後說較爲顯明者則有赫胥黎(T. H. Huxley 1825—1895)其言曰：

『人於社會中亦無逃於自然界進化原則。其猶他種動物孳生也無限而奉生也有涯將不免於爭奪。於是生存競爭之原則遂使最適於當時環境者獲勝而獨存。强者乃壓倒弱者矣。故文化愈淺之社會，此種天行之用事乃愈大。是則社會進化卽旨在阻格天行，而謀代替之以他種。此種可名曰人治，卽道德作用是已。其目的不在保存最適於環境者，而在保存於道德上爲最良者。

吾前已言之，道德上所謂最良者—卽所謂善與德—在各方面皆與天行上生存競爭之最適者相反。在彼爲無厭之自利，在此則必須自制；在彼爲排擠同輩而壓倒之，在此則必須不僅尊重他人抑且從事援助。其影響所及必致不僅最適者得保生存，乃凡人力所能及，將皆被保護而致爲最宜。於是乃盡棄

以爭爲圖存之具．凡身入其中而蒙其利者將無不感前人創此人治之功，應思有以屈己爲人，以爲報答之地；而不許有人爲之破壞．可見立法律，設訓條其旨卽在一反天行而使各人知有對於社會之責任，知受社會之保護，乃取得今日高出於蠻族之生活，而當有以報之也．

現時之篤信個人主義者欲以天行之法則施之於人羣實由於忽視此義．甚且誤用斯多亞派之格言，依本性而生活，遂忘却個人對於國家之義，而以自利視爲權利．又復以人在羣中應否以羣力强其奉公，或不許其破壞羣道，列爲爭論．以爲生存競爭在自然界旣有如此大利，則亦宜使其見之於人治範圍．

雖然設吾所言者而確；設天行無與於人事；設人之楷模乎天行本與道德原理不侔；則此說之可異爲如何乎？

總之，吾人可知由道德方面而觀人羣之進化不在模仿天行，亦不在迴避天行而實在於反抗天行也．』(Evolution and Ethics P. 81—83)

由此說而言赫胥黎可謂與他人不同．彼之所謂進化在自然界者與在人事界者迥爲二物．前者順自然之方法以求生；後者逆自然之方法以求生．若問吾人何以獨能逆抗自然則赫胥黎答之曰：以人類有智慧故．此人智實爲無價之寶；其出身雖極微賤，而其收果則大爲可驚．一切文明教化皆由此而出．顧文明教化爲何事乎？夫亦曰征服自然是已．故人之生也無往不與天行相抗．天欲其東，人必西之．人天相爭之結果遂有二說．一曰人終可勝天；又一曰人終不勝天．前者爲樂天論；後者卽厭世說也．今吾不欲論究此二說之孰是孰非而僅一言此人天相抗是否確實．

以吾觀之，赫胥黎之此說實有眞理．蓋文明之起本以補吾人天賦者之不足．吾人之足止能日行數十里，遂不能不創有舟車與飛機，雖遠在千里而可瞬間卽至矣．吾人之目止能見有形之物，遂不能不創有顯微與望遠諸鏡，雖百倍於秋毫之末者亦得而窺矣．其他天賦之缺憾皆可因人智之創造而獲彌補．既能補天

然之缺憾則進一步卽能一反天然之所爲．則謂文明爲改造自然，與征服自然不其可乎！雖人智之改造卽在於利用自然中原有之條理與原則，然而不可因此謂爲任天．蓋利用天行之理而反抗天行，非純粹任天可比也．明乎此則可知道德之發明亦等於舟車機鏡之發明．同爲所以救濟吾人天禀不足之具．自然主義者不諳此理，而必謂其出於自然界，則勢必亦視文明爲多事．夫詆毁文明，謂爲疾病者於今之思想界亦曾有之．然其說要未足以折服吾人，故今不必贅述．由是可見進化論之道德學對於此點（卽赫胥黎之反抗天行說）實爲難關．而此難關若無法解除則進化論於道德方面終不能立有不拔之基礎也．

在著者個人，以爲進化論而至有赫胥黎之以人勝天說，則進化論窮矣．此後設不另闢一新局面，必不能有所發展．然而須知進化論之根本原理固不限於必與自然主義結合；理想主義亦未嘗不可採取進化之概念．是以吾謂進化論之新局面，其卽在與理想主義相溝通也歟？

第六章　完全論與自我實現論

第一節　完全論

§一百十七．余述柏拉圖之學說時曾言此種學說爲一種完全論．完全論亦名曰幸福論（eudaimonism）．按此字之語根爲 daimon，係謂支配運命之神；而其前之接頭語 eu- 則訓爲「好」或「善」；合而言之，猶言「好運」也，故其反面之語爲 kakodaimonie（eudaimonie 之反語），卽訓爲「不幸」．蓋希臘思想不若今日歐洲思想之對於現實（the actual）與理想（the idea）認其分別有不可越者．故其視德與福之關係正猶現實之與理想，未必有絕對分別也．特希臘思想上之所謂幸福乃較英字"happiness"爲廣，是以亞里斯多德之所謂 eudaimonia 在英文止可以"welfare"或"wellbeing"譯之．以此之故，余不名曰幸福論而名曰完全論（perfectionism），以後者較前者可減少誤會耳．此外尙有一辭曰「奮勉主義」（energism），卽指努力向上而言．亦可譯

爲精進主義。此辭頗與完全論同意，亦頗足表示此種思想。似二辭可互相通用也。

完全論派之思想在一方面吸收個人福利之快樂論與公衆利益之功利論，而又於他方面採納抑止情慾之克己論與尊重理性之自律論。雖亦酌取直覺論而崇尙良心，然究與直覺論派有所不同。若直覺論在倫理思想上屬於不討論人生目的之一類中。而完全論則認人生有目的。學者往往以人生目的之討論爲標準而分二類曰目的論類（Teleological systems）曰非目的論類（non-teleological systems）而實則直覺論亦非謂人生無目的不過以爲恃良心以辨善惡足矣；目的的無裨於實踐耳。至於本篇所述之完全論則屬於目的論一類也。

此種完全論之思想本可以柏拉圖爲代表，顧彼之主張頗欠分明。蓋彼實包含出世與救世二方面，後人殊難分辨。祖述柏拉圖之救世思想而加以修正者乃其弟子亞里斯多德（Aristoteles 384—322 B. C.）。亞里斯多德眞足爲完全論

之代表．吾於本章卽先述其說．

第二節　亞里斯多德

§一百十八．亞里斯多德與其師拉柏圖有相異處．蓋在柏拉圖以前，學者注重於宇宙觀者有之；注重於人生問題者有之．大抵對於學術全體不立部別，不分門類．柏拉圖出雖以宇宙觀與人生觀而融於一爐，而其人之性格終偏於綜合．故彼可謂於綜合方面集前人之大成．至於亞里斯多德則性格偏向於分析，以爲僅以綜合而融會各說必有所不足，不知分門別類，以安排各種知識爲較愈也．是以柏拉圖以融會而綜合；亞里斯多德以分科爲綜合．柏拉圖之綜合爲渾一的；亞里斯多德之綜合爲分類的．柏拉圖之主張無處不表示其以渾全統一爲出發點；亞里斯多德之學說無處不表示其以分類統一爲出發點．柏拉圖所用之文體爲譚話體，以此種互相辯詰之譚話表現思想之進展較易故．而亞里斯多德則用叙述體，此種文體易於表現思想之各面．以此之故，有人遂謂述柏拉圖之倫理思

想卽等於述柏拉圖之學說全體；而述亞里斯多德之倫理學則可與其學說之他部分無涉，止須單獨述之可耳．斯言也吾認爲有眞理；但亦未盡然．夫柏拉圖之情形誠如此，不待言矣．至於亞里斯多德，其倫理學亦誠有獨立性質，然而僅言此一部分實不足明其所以然也．而況亞里斯多德之思想大抵於無形中受柏拉圖之影響；彼雖注重分門別類，而於其背後未嘗不有統一系統．故彼之倫理思想仍以其哲學思想爲基礎．今爲易於明瞭其學說之背境起見，先言其哲學主張之大體．

亞里斯多德之哲學不外乎修正柏拉圖而已．吾於前章已言柏拉圖之主張爲唯理主義矣．亞里斯多德則以爲所謂理世界者決不能單獨存在．且設理世界與事世界能完全分離，各爲獨立；則不僅於理世界之爲何物無由說明，抑且對於事世界何以產生亦必無從索解．蓋彼以爲對於所謂事世界者初不可視爲低下，認爲穢濁．須知凡物必有其素質．如書其素質（卽質料）爲紙；如桌，其素質爲「木」．無木不能造成桌椅；無紙不能裝成書籍．今以書爲高尙，而謂紙爲低下，寧不

令人失笑耶？此專就一物而言，至於全世界亦準斯理。夫此世界之所以成必亦有其質料。柏拉圖所謂爲事世界者，不過此世界之質料耳。質料去則此世界遂無由成。故亞里斯多德之於理世界與事世界之關係不若柏拉圖謂有高下之分，乃以爲理世界卽在事世界中。蓋彼以爲事者質料而已；理者亦非他，方式而已。天下之物未有無方式者。如書非成爲書之形相不足以爲書；如桌非成爲桌之樣式不足爲桌。故不論任何物，其成也必有二方面：一曰質料；一曰方式。無質料則無其物；無方式則其物之所以異於他物者無由見。如書倘無書之形相，直亂紙耳，安可名之曰書？如桌倘無桌之樣式，直散木耳，又安成爲桌？是書之所以成爲書，在其有書之方式；桌之所以成爲桌在其有桌之方式。惟紙有書之方式故書之成也不僅爲紙；惟木有桌之方式故桌之成也不僅爲木。不然，書與紙無別；木與桌無異。此猶言人造物也，天然之物抑何不然！樹必有樹之方式乃成其爲樹而有以別於花。花必有花之方式乃成其爲花而有以別於葉。是以凡物皆可自此二方

而觀之．謂樹之成也有其質料固可；然同時亦必謂有其方式．以質料與方式二者必同時並俱，決不能分離．蓋缺其一而其他亦不能獨存．試思吾人曾見有物而無質料者乎？無有也．以無質料必並其物亦無之．曾見有物而無方式者乎？無有也．以無方式則其物之所以爲其物者不存故也．方式不能離質料；質料亦不離方式．此卽亞里斯多德所以調理世界與事世界之說也．

雖然，亞里斯多德以柏拉圖所謂之事世界視爲質料，誤矣，夫物之成也，及其所以與他物有區別也，皆在於有方式．則凡其物之爲書爲桌，換言之，卽其物之所以爲書之故或所以爲桌之理，要皆爲方式．然而書之所以爲書不外乎其具有書之形，桌亦然．今若以形相亦包括於方式中，試問離此有相可見者，有形可言者，有理可解者，有故可明者，而謂其物尙有者，果有何耶？是亞里斯多德之所謂質料亦不過一極限概念 (limit concept) 而已．其在吾國似可譯之曰「太素」．太素者有形之始也．去其一切形相而純留此素材之概念，斯名之曰質料．固與吾人

普通所謂質料之義殊也．以此之故，在英文則有 formless matter 之稱．此無形相之質料直不可想像．吾前以紙爲書之質料爲喻，然須知紙固亦有相可見，有形可言也．若無形相則必爲純粹質料無疑矣．今以純粹質料而詮柏拉圖之事世界顯然不相符合．蓋柏拉圖謂凡映於吾人感官者如此花，此書屬於事世界而花與書則又自屬於理世界．亞里斯多德之所謂質料既非如此花之「此」，故不能與之相抵消．於是彼又立一第三者曰具體個物 (concrete individual things)．或稱之曰「個體」，或稱之曰「實有」，皆無不可．此個體者卽方式與質料凝合而成者之謂也．請先一言其用語．彼於質料 (hyle) 與方式 (eidos) 以外復有一語曰 ousia，卽英文 substance 之義，在中文當訓爲「體」或「本體」．於是亞里斯多德之說遂與柏拉圖之說無所相當．詳言之，卽彼之所謂質料非柏拉圖之所謂事，而彼之所謂體亦非柏拉圖之所謂現象．論至此當知彼之哲學雖大部分由於其師而出，而其精神實頗有不相同者在焉．彼以具體者謂爲質料與方式之

凝一；而自其凝合與變易而言則又有二辭曰「潛能」(dynamis, potentiality, possibility) 曰「顯實」(energeia, actuality) 於是潛能與顯實之對峙正猶質料與方式之對峙。自其物之已成而言，謂之顯實。顯實者以方式加於質料上而成具體物之謂也。而當其未成則不能謂之全無。果無者，無決不能生有。故物之生成非由無而之有，乃僅由隱而之顯耳。當其未顯遂名曰潛能。潛能者謂其有顯出之可能性也。若論潛能顯實與質料方式之關係，必見質料有時完全與潛能同義。而顯實則不與方式相同。蓋以顯實必兼方式與質料而言，而潛能有時單指質料。顧亦有不盡然者。亞里斯多德以爲一切物皆次第推升，故在下級之方式未嘗不爲高級之潛能。彼之所謂潛能固亦包括方式在內也。欲明此義必須先述其宇宙進化說。

亞里斯多德之所謂質料與方式初非固定者，乃可推升。試舉例以明之。如牀由木而造成。在亞里斯多德則謂牀爲方式，而木爲質料。然而木係樹而成。

故彼又視木爲方式，樹爲質料．樹又爲種子所生成．於是種子又爲質料，而樹爲方式矣．似依據其說得以全宇宙中一切物分其高下而統列爲一極大極長之表．在此表中最下一級，彼名之曰純粹質料．其最高一級則爲純粹方式．以言潛能與顯實，夫上級由下級推升而成，則上級對於下級無不爲顯實，下級對於上級無不爲潛能．特須知亞里斯多德之所謂方式仍取柏拉圖之所詮，有「所以如此」之義．其物之所以如此卽爲其物向如此而趨．於是其物之方式卽不啻爲其物之目的矣．如此一轉，亞里斯多德之宇宙遂通體以目的貫串之．仍以前例爲言，如木之造成牀，在彼則可謂木有成牀之目的．木由樹而成，彼又可謂樹之目的在於成木．樹之初爲種子，彼則謂種子之目的在於發生爲樹．於是彼之宇宙到處皆有目的．目的如連環，一環連一環．一目的連一目的，猶如竹節者然．故吾謂亞里斯多德之宇宙進化論一如柏拉圖，亦爲塔形也．每一層之上必另有一層，此層卽其所趨向之目的．以無數小目的之連串遂形成一絕對的大目的．此大目的

非他，即宇宙是已．是以亞里斯多德之所謂「因」(arkhe,arkhai)，雖與英文 origin 相當，而實非如後世之義．後世謂因概指後推之力．如以捧擊球，則球之走以棒擊爲因，是棒爲推動力也．彼之所謂因乃含有前曳之力之義．如花開而結實，即由於以結實爲目的，故不得不開花耳．謂花開爲因亦無不可．特此所謂因非謂其推動力，乃即英文所謂 the determi ant (此言決定者) 之義耳．可見亞里斯多德之宇宙乃係通體節節相關，而由一最高原因爲之最初發動．猶如放鞭炮．其第一炸纔須由人以火燃之，餘則自然而陸續爆發矣．彼名此唯一最高原因者曰原動者 (proton kinun)，亦名之曰「神」(God)．實則即所謂純粹方式是已．以純粹方式居最高一級故也．學者遂謂彼之此種進化的宇宙觀，與目的的宇宙觀皆由於研究生物學，有見於生命現象而始成．此說似不爲無因．惟苟細按其說必知其中漏洞甚多，不調和處亦復不少．

§一百十九．吾人述亞里斯多德之哲學既終，當繼以其道德學．讀者於通

讀其倫理思想後，必知其道德學建立於其哲學之上．則吾之先述其哲學非無故也．

亞里斯多德承認蘇格拉地所謂人生有所求之說．此說謂人生有自然的目的．猶如蠶之生也求變爲蛹；蛹之生也求變爲蛾．生物之生成無不然．謂之曰目的(purpose)固可，謂之曰職司 (function) 亦無不可．則人之生也必有以求「爲人」．特此所謂人者又必指完全之人．吾人於動物之胎生不常見有畸形之怪胎乎？有生而眇一目者；有生而缺一指者．是謂之不完．所謂求爲完人卽由此不完而求達於完全也．吾人但知眇一目與缺一指之身體上缺少爲不完，而殊不知心理方面亦然．有一理於此，而不能辨其是非，此知之不完也；見可欲者卽有動於中而不能自制，此情之不完也；臨事而畏退，不能踐所當爲，此意之不完也．故所謂求爲完人不僅指身體而言，乃實兼謂心理與道德．蘇格拉地謂吾人生而卽有所向，亞里斯多德亦卽以此爲前題．以爲人無不以其天生之目的爲所求．顧

此天生目的爲何乎？蘇格拉地未曾說明．其後所謂蘇格拉地派者概以己意答此懸案．有謂此人生目的爲快樂者；有謂爲克己者．亞里斯多德則以爲此無他，不過求其所以爲人，換言之，卽完成一個人是已．欲明此理必先一言亞里斯多德之自然哲學（卽宇宙現象論）與心理學．

亞里斯多德根據其進化原則與目的原理，遂謂此宇宙殆爲一自行發展之體統（a self developing system），亦可稱之曰「活的體統」（animated system）．蓋視全宇宙殆如一生物．亞里斯多德之詮釋生物重在其內部有發展之可能性．例如雞蛋而有變爲雞之可能性；小雞不能飛而有變爲能飛者之可能性．依彼之意不啻謂雞已早宿於雞蛋中．不然，何以雞蛋不變爲鴨鵝耶？足見雞蛋之內已早於無形中伏有雞之可能性矣．彼有一特別名辭曰 entelecheia（此言潛力），卽指此而言．著者按希臘時代之所謂「自然」本與現今吾人所謂者有別．希臘文之 phusis 與英文之 nature 原非一義．此字本兼有自然生長與自然發展

之義在內。而亞里斯多德則更推進一步，以爲所謂自然者卽一自動，自成，自定之物。特此物以外並無他物耳。彼之視自然物殆如人造物；所不同者人造物由外而爲人所造，天然物則由內而自行造成。此天然物非如散沙漫然成一堆，故吾人之宇宙非僅天然物之總體之稱。須知天然物之在宇宙中正等於細胞之在吾人身體中。細胞在身體中有其作用，有其活動。就其單獨而言，謂其爲一物固無不可；就其不能離身體而獨存以言，則細胞卽爲身體之一部分矣。一切大地山河星辰風雲之天然物其在宇宙間亦復如此。故宇宙實爲一自行發展，自內生長之自全的系統。此乃亞里斯多德之自然哲學之開宗明義也。自此基礎以下則當詳論此體統發展之程序。彼先以動之形式而分高下。曰最低級之動不過改易地位而已。如由甲處移至乙處。此種之動又分爲二，一爲圓形；一爲直線。圓形者可以周而復始，故較直線者爲高。曰次級之動則爲性質之變化。如甲物與乙物相合則化爲丙物。最高則曰生機之生滅。如一物之生長與衰老。此三種動

以現代語表之當爲（一）物理的，（二）化學的，（三）有機的（organic）．特須知此三種非各各獨立，乃迭次包容．性質之變化卽包含有地位之更易，生機之生滅卽包含有性質之變化．實爲一物中有若干層次，而非各爲一物也．故彼視宇宙實爲一大有機體，同時於此有機體中自包含若干層次（successive strata）．吾人於此須重視此「層次」之觀念．彼以層次之迭相包含而構成全宇宙，同時又主張愈進化則所包含之層次愈多．例如B包含A，C則包含B又包含A；D則包含C乃至於B與A．於是彼之宇宙中最下層爲無機物（卽無生物如土水石等）．

此等無生物有變易地位之動，有變化性質之動．所缺者止生命耳．蓋在希臘視生命與精神完全爲一物．亞里斯多德之所謂psyche或nous卽英文之soul，向譯「靈魂，」「靈魂」實則在彼止訓爲生活之潛力而已．故彼以無機物與有機物之區別止差此靈魂．雖然靈魂亦有等級．最低級者曰threptikon此言「生長力」是也．植物止吸收外質以榮養自身，卽此力之作用．故可謂植物有最低級之靈

魂．似可名之曰植物性之靈魂．至於動物則有感覺，有欲望，於是較植物為進一級．則感覺與欲望可名之曰動物性之靈魂．然動物又不及人．人不僅有感覺，而且有思想；不僅有欲望而且有計畫；一言以蔽之，有理性是也．此理性卽為人之所以高出於動物者，以惟人類獨有之耳．吾人若用上述層次迭相包含之原理於此，處則必見所謂人類者雖以其獨有之理性為其特徵，然仍具有植物性之靈魂與動物性之靈魂．惟人類有理性故能化其中所包含之植物性與動物性靈魂．例如化感覺為知識；化欲望為意志；化印象為概念．因此彼又分理性為二：曰主動的（poietikos）曰被動的（pathetikos）．後者謂不能脫離植物性靈魂與動物性靈魂之理性作用，換言之，卽不能脫離吾人身體之理性作用也．例如知覺不能脫離感覺；意志不能脫離衝動；觀念不能脫離印象．至於前者則不然．殆不啻此種理性作用自行超越而出，且化為普遍也．既超越矣，卽不復與此種動物性植物性之靈魂相附；既普遍矣，卽不復限於在某某個人之身．於是彼之所謂主動的理性遂如

中國所謂之天理，永存於天壤間，終古未嘗變也．於此吾人又須再一言其宇宙論．蓋彼視人如一宇宙；視宇宙亦如一人．學者謂人爲小宇宙(microcosmos)卽本此義．謂人如宇宙者卽不啻謂一人之內包含無數層次：有最高層卽理性是已；有最低層卽肉體是已；其中間有如植物者如消化力與排洩力；有如動物者如感覺與欲望．則謂一人卽一小宇宙，誰曰不宜？謂宇宙如一人者亦卽謂理性居最高層；此理性非他，卽純粹方式是已，在亞里斯多德又名之曰神；神以次則爲人；人以次則爲動物；動物以次則爲植物；植物以次則爲無生物之礦物．雖其層層遞升，猶如塔然，而實連綴爲一，固非多也．乃係一塔而有多層，故宇宙仍爲一整全之體．夫宇宙之最高級爲神，人性中之最高級爲理性，則理性殆卽近於神矣．著者以爲亞里斯多德之所謂神卽「純理」之別名，非如後世宗敎上所奉之神也．明乎此，則可知彼之宇宙爲一體而多層，而彼之人性亦爲一體而多層．且二者內其層之高下正復相當．換言之，蓋卽以人之理性表示宇宙之神性(deity)．而惟宇宙有神性，

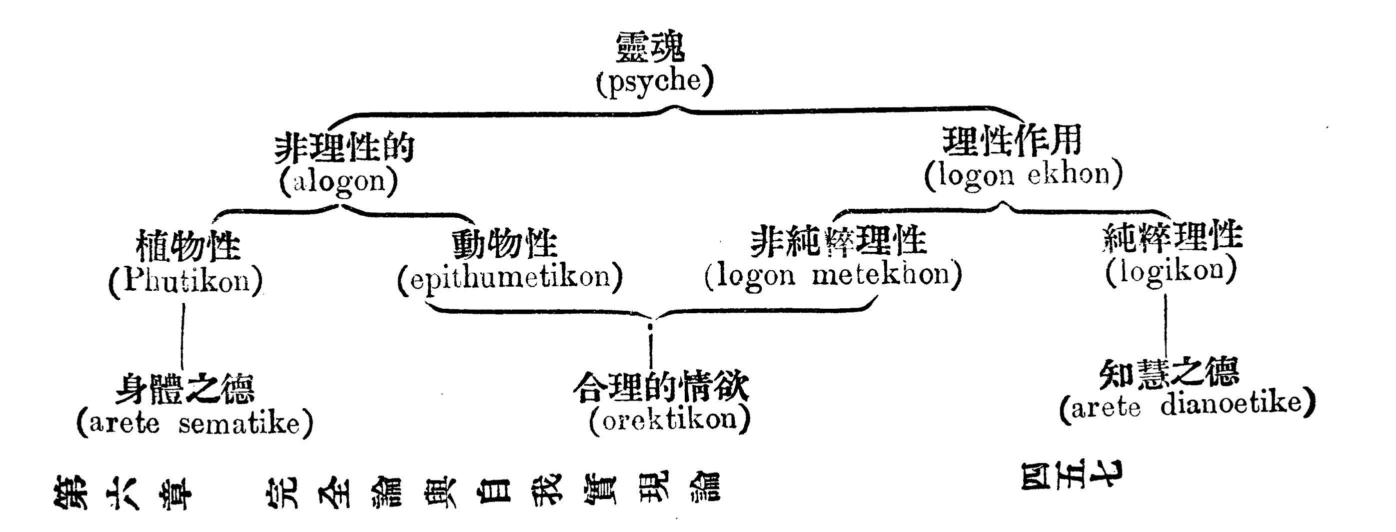
人乃遂有理性．凡此皆爲亞里斯多德於自然哲學與心理學上之主張．讀者須加以注意，庶可知下述之道德學完全以此爲根據也．

§一百二十．吾前不言乎，亞里斯多德以爲人生之固有目的卽在完成所以爲人？此『完成所以爲人』之一語，苟不自上述之自然哲學而觀之，便失之空汎而無確定意義．殊不知亞里斯多德初非如此汎言．乃謂人之天賦各職能皆應求其完全充實也．天賦之各職能皆得發揮至最高度則人方可謂完成其所以爲人矣．雖然，如何以發達吾人之天賦職能乎？設吾人爲一種植物則充分發展其營養作用之所謂植物性靈魂者可矣；設吾人爲一種鳥獸則充分發展感覺行動之作用所謂動物性靈魂者可矣．無如吾人爲人，僅發展營養作用感覺作用仍不足以爲人．雖吾人不能盡廢營養作用感覺作用，然而必於此以外另發展吾人所獨具者．此人類所獨具者非他曰理性是已．亞里斯多德又稱之曰 to logon ekhon 此言設計心，綜合心是已．由是而言，豈非發達吾人之天職卽爲發展此種有計畫，

能綜合之理性乎？ 誠然！ 特亞里斯多德之意不似柏拉圖欲以理性壓倒其他欲性．彼以爲營養作用之植物性靈魂亦宜使其發達；感覺作用之動物性靈魂亦宜使其發達；特須使其在理性之下以發達耳．須知不在理性下之發展爲獨立的發展，在理性下之發展爲支配的發展，換言之，卽調和的發展．亞里斯多德卽注重於此調和的發展．彼以爲吾人之生活務必使其內部所有各種職能皆得滿足，皆須在一最高統御者之理性之支配下．理性猶如治者，其他情慾本能猶如被治者．治者若盡去其被治者亦不能獨自生存；被治者失却治者以臨其上則必無幸福可言．二者之關係如此，足見所謂調和與調停大異．調停者雙方讓步之謂；調和者各相配合而成一全體之謂．故理性非調停於諸欲之間，乃以自己爲標準統收其他而安排之指揮之領導之也．然則謂人之目的在完成所以爲人卽不啻謂在於發展吾人之理性．蓋理性近於神性．神性無須道德；獸性無有道德．惟人介乎神與獸之間乃須有道德．道德者以近於神性之理性而化近於獸性之欲性之謂

也．故彼一一批評世人對於人生目的之說．有謂人生目的在求享樂者彼以爲此乃獸性之所求也．有謂人生所求爲名譽者，彼以爲此僅屬於政治生活之範圍；且必有所以得之之道，此則又在名譽以外矣．有謂人生所求爲富足者，彼以爲財富止爲工具，其自身不能爲目的．最後彼乃主張人生之目的在於「理智的生活」(bios theoretikos, life of contemplation)．此則當於下段述之．

要之，亞里斯多德之說可依瓦萊斯 (Edwin Wallace) 所列之表以明之，茲譯其表如下：



行爲之德（arete ethike）
充實的靈魂（psyche energeia）

此充實的靈魂卽等於幸福（endaimonia）．所謂人生之目的亦卽此是已．故亞里斯多德之所謂幸福卽在於吾人自身而不在吾人以外，正不必向外求之也．

至於知慧之德，行爲之德，等容以次述之．

§一百二十一．亞里斯多德以爲人生之目的在此種所謂幸福；而所恃以達到此種幸福者則爲德．按「德」字在希臘文爲 arete，在拉丁文爲 virtus，皆與英文之 excellence 相當，卽中文所謂「擅長」之意也．亦含有「工具有效」之意在內．吾國舊日訓德爲「得」，亦正與此相通．亞里斯多德之論德卽取此義，以爲德卽爲達到人生目的之塗徑也．故德非天然而然者也，乃必有以致之．蘇

格拉地不視德爲技能，以爲由練習不能致之。亞里斯多德則所見正與之相反，以爲德由於練習而成，換言之，卽不啻爲一種習慣而已。彼名之曰exeis卽心理上之固定的傾向(habitude)。猶如嗜好者然。夫習於讀書者見學理而喜；習於從政者聞政談而喜；習於冶遊者睹聲色而喜。此自然之情也。亞里斯多德卽以爲宜使吾人天賦之諸能力得習練之機會，習之旣久卽成爲性。此習成之性卽所謂德是已。顧吾人之所以爲人在於獨具理性，則吾人所應使之得充分習練者亦必爲理性。此理性之發展而自演爲習慣，厥名之曰德。故德非自然之物亦非不自然之物。言其非自然，謂其由於行使，成於習練也；言其非不自然，謂其必有潛能可供習練，例如吾人可操練體力至能舉鼎，然必先有此體力而後方可施以操練也。

此亞里斯多德之德論而與蘇格拉地相異者也。

實則亞里斯多德所謂爲宜加以實習致爲習慣者仍爲吾人之智。此則又與蘇格拉地相同。可見希臘思想始終一貫爲理智主義。亞里斯多德以爲吾人之

一曰理智自身發達，專向眞理而追求，理智務使其充分發展，但其發展也有二途．此謂之曰純理作用．二曰理智爲情欲衝動本能之控制統御，專以左右此等而指導之制限之，此謂之曰實踐作用．故吾人之人生目的爲完成所以爲人，而完成所以爲人者有二方面：即一爲務使理智自身發達至最高度，二爲務使理智之左右情欲本能衝動亦須至充分圓熟．前者爲理智單獨之活動；後者爲理智控制情欲，統御衝動之活動．二者亦初非漫不相關．大抵理智自身愈發達者而於所以控制情欲統御衝動必亦愈得其道，致其控制統御乃愈有力．若夫僅求理性之有以宰制情欲而不求其自身之發達，則此宰制情欲之功用亦必不能有成．以自身未發展，不審何事爲正當何事爲不當，無由辨別是非即不能分善惡；不能分善惡即不能指導情欲衝動也．以此之故請先言知慧之德．蓋此即理智自身發展之謂耳．

知慧之德亦可簡稱曰智德，乃由教育而成，換言之，即由於學而成也．亞里斯多德以爲吾人之理性有二部分：一曰辨認原理之智（to epistemonkon），二曰辨認

事故之智(to logistikon). 前者用於認識永久不變之原理;後者用以判斷起伏無常之事變. 於原理之辨認務求其「眞」. 故「眞理」者智德之目標也. 於事故之判斷務求其「當」. 所謂當卽吾人之欲望衝動在理性之指導下而發揮之謂也. 此則又涉及行爲之德. 亞里斯多德又謂於智德方面所以取得眞理者有五種方法:曰「藝」(tekhne, art);曰「學」(episteme, science);曰「思」(phronesis, prudence);曰「智解」(sophia, wisdom);曰「直覺」(nous, intuitive reason)

所謂藝乃係指吾人之工藝與美術而言. 所謂學,據彼之定義,則爲對於不變者或永久者之證明,似側重於實證(demonstration)與近代所謂科學者範圍較狹. 所謂思卽實踐的知識之謂,不指普遍事項而言,專以行爲者(或當事者)自身爲前題,而決定如何得宜. 換言之,卽各人愼思明辨以求如何於自己最爲得宜,足以應付環境是已. 故其專屬於實踐方面. 其內容不外乎辨別是非與利害而對於欲望情感衝動加以適當之指導. 此實又可隷於行爲之德之範圍內也. 所謂直

覺乃指對於最高原理或根本前題之直接認知，換言之，卽對於非由科學證明之根本原理之直接審識是已。至於智解則謂融合從事於證明之學與從事於最高原理之直覺而爲一整全的知識。以現代之言語譯之，所謂直覺者頗似玄學(meta-physics)所謂學可等於科學而此所謂智解者不啻綜合玄學與科學而成之哲學(philosophy)也。此五者以其對象而分，可分二類：曰求必然之眞理者爲直覺，爲學，爲智解。曰應付偶然事故而求其得當者爲藝，爲思。顧此二者之中又各有分別。藝有致用與不致用（卽美的）之分。思則有廣狹兩義。就廣義言，思不啻一種術。亞里斯多德以爲關於治國則政治學卽爲此種術；關於理家則經濟學卽爲此種術也。就狹義言惟關於一己其所以處世應物之道卽此是已。是則惟思與致用之藝爲屬於實踐之智（practical wisdom）；餘皆屬於理論之智（thoreti-cal wisdom）。雖有此分別而其爲德則一也。以其皆足以使吾人達到固有目的。特理論之智使吾人於目的有所接近；而實踐之智則僅使吾人於方法有所選擇，

不致誤用耳．故理論之智之爲德也乃高於實踐之智．亞里斯多德以理智的生活爲最高之人生亦由此一貫之主張而出也．

§一百二十二．復次請言行爲之德卽簡稱所謂行德者．彼以爲行德由習慣而成，正猶智德之由學而成．惟行德之成不能離實踐之智．詳言之，卽由實踐之智而變爲習慣是已．欲明其由實踐之智爲之指導者當先一言所謂抉擇(pr-airesis)彼之所謂抉擇，乃較吾人普通所謂「有意行爲」爲狹．蓋禽獸與兒童之行爲有出於故意者，但未有抉擇．故彼之此種抉擇止限於道德範圍．有抉擇然後乃有責任可言．例如銀行中之保管科職員保管銀錢爲其所能爲；而竊盜銀錢亦其所能爲．二者皆在其能力範圍內．其人乃不保管而竟監守自盜焉．則其爲有背於道德也無疑．吾人可得而責之．反之，如樵夫遇虎而逃，雖亦爲有意行動，然不容有所抉擇．故不能嚴格以道德繩之．彼以爲此種抉擇有要點數端：（一）必須在吾人能力範圍內，凡爲吾人能力所不及者不在此限；（二）必爲對

於方法而施，初不直接關與於目的；（三）必爲經過考慮者．於此所謂「考慮」(boulensis) 仍指對於方法之選擇．故彼之「抉擇」定義爲就能力所及者中以考慮而定所取之塗徑 (boulentike orexis ton eph emin) 之謂也．惟其如此故可有責任，可有賞斥．英人洛斯(W. D. Ross)用表式以解釋之，茲錄其表如次：

一．我希望得A．　　此爲欲望．

二．B爲達到A之方法．
C爲達到B之方法．
D爲達到C之方法．　　此爲考慮

三．D爲我現今能力所及者．　　此爲當前．

四．則我擇取D．　　此爲抉擇．

五．我卽實行D．　　此爲行動．

庶可見（二）與（三）皆有待於實踐之智．要之，以實踐之智對於一切人

事爲之指導，習久而養成慣性，卽爲所謂行爲之德也.

亞里斯多德以爲行爲之德由改造吾人固有情感欲望衝動而出，則必先有未改造以前之自然的情感欲望衝動. 彼之研究卽在此種自然情欲爲何與夫何法以改造之. 彼以爲吾人之情欲往往流於極端. 其極端有二：曰太過與不及是已. 至於所以改造之法不外乎去其兩端而取其中間. 此卽所謂亞里斯多德之「中道」(mesotes, mean) 說也. 此種思想實發源於希臘古代. 蓋希臘人素重視於美. 且以爲美者卽整齊之謂. 整齊乃在數量分配之得宜. 美之反面爲醜. 醜卽爲數量分配之不整齊；或太過焉；或不及焉. 故過與不及皆爲醜；而適得其中則爲美. 美卽爲調和 (harmony)；醜則爲不調和. 亞里斯多德之思想亦根基於此. 以爲天下事物皆有大小中之別. 大者太過；小者不及；中者適當. 而其對於吾人亦常使人有太過或不及之感. 彼名前者爲「絕對的中」(absolute mean)，言折衷於兩端也. 名後者曰「相對的中」(relative mean)，以其隨吾人而異故

也．而在亞里斯多德則視此中道殆等於「恰到好處」亦即適當之謂．故吾於下文一律改譯爲「適中」．何謂適中耶？蓋謂吾人發表吾人之情感意欲依理性之指導與控制，必須於適當之時，適當之處，向適當之人是也．此種適當亦可謂折中．以不適當有多種，而適當止有一種．例如我今遇外賓或驕慢無禮，或卑鄙屈節．凡此皆爲不適當．至於適當者非他，卽溫和自重是已．故適當止有一種；因其爲一種，故其常爲折中於多種之間．亞里斯多德謂德者從其與不德相對待而言，自各爲一極端，然從其本體而言則確爲中道，換言之，卽一種折中之狀態也．特須知彼之所謂適中乃隨人而異．依彼之言，以十與二爲例，若視十爲過，二爲不及，則折中之當爲六．顧此止爲數學上之折中而已．乃所謂絕對的中也．至於德之於吾人初不如此固定．乃視各人之情形而不同．彼謂吾人決不能以十磅之食料爲太過，二磅之食料爲不及，而必使人食六磅爲宜；殊不知此六磅之食在大力士已爲太少，而常人又覺太多矣．是所謂適中實依各人而異．在甲以爲適得

其中者，在乙或未必即爲適中．以此之故，實踐之智最爲需要．蓋惟恃此乃足以辨認之而不能籀成抽象的普遍的也．

亞里斯多德以德即謂爲情感行動之適中，則吾人宜即一言情感行動與適中之關係．此則可先行列表以明之．

基礎	德與不德		
（情感或行動）	（過）	（適中）	（不及）
畏懼之情感	懦怯	勇敢	？
信任之情感	魯莽	勇敢	懦怯
享樂之情感	放蕩	節制	痲木
金錢使用之行動	浪費	得用	吝嗇
名譽取得之行動	虛榮	自尊	卑鄙
怒之情感	暴躁	溫和	無感

施助之行動	粗俗	寬宏	刻薄
社交上關於自己之行動	誇傲	誠實	屈貶
社交上關於遊戲之行動	滑稽	機巧	拙陋
關於社交全體之行動	諂諛	友愛	爭執
羞恥之情感	怕羞	有禮	無恥
對於他人福禍之情感	羡慕（或妬嫉）	同情	怨恨

此表不過舉以示例而已。然非加以說明不能一覽卽了然也。試就人生衣食等享樂而言，若恣意尋樂則爲淫佚或放蕩；若對於此種事毫無感受則又等於槁木死灰矣。此皆爲兩極端。而適中之狀態卽爲節制（sophrosyne, temperance or self-control）。節制者非他：食但求飽不求美味，衣但求暖不求華豔，居但求安不求富麗之謂也。（惟節制一語在希臘多限於男女飲食而不用於他事。）至於金錢之使用，亞里斯多德名此適中狀態曰「慷慨」（eleutherio'es, liberality），蓋卽

鄙吝與揮霍之折中．此外最易明者莫如「勇敢」(andreia, courage)．夫不勇則爲懦怯．似懦怯與勇敢相對待．殊不知勇敢爲見義勇爲；而見不義若亦勇爲便失之矣．不辨義之所在而概以勇赴之，斯爲「莽撞」(thrasos, rashness)．卽勇之太過也．特亞里斯多德亦知此種折中非眞爲居中．如莽撞之距勇敢較勇敢之距懦怯爲近；如放蕩之距節制較節制之距麻木爲遠．其所以然則基於人性，以人性本近於此一極端(例如莽撞與放蕩)．夫人性旣本有所偏，且加以易於趨向極端，故得適中最爲難事．彼歷言其事之艱難，於是彼遂擬有不得已而思其次之辦法，如下：一曰距適中愈遠之一極端宜首先避去．如懦怯距勇敢爲遠，則吾人與其懦怯無寧莽撞也．二曰吾人對於自然易趨之趨向必須加以矯正．三曰不得適中則於兩極端擇取其較輕較小者．按此三則中第三與第一實爲一義．歸納之則爲二義．一曰苟不得適中則應擇距離中道較近之一極端．二曰苟吾人之性格本易趨向於甲極端則應擇取乙極端．前者，爲不得適中時之讓步辦

法；後者則專用以矯正各人之偏向也．例如我之素性見事畏葸不前，而汝之素性見事輕忽魯莽，則我宜寧取莽撞，汝宜寧事懦怯．此蓋矯枉不妨過正之說也．特亞里斯多德亦以爲此惟限於不得適中之時．苟能得其中近，卽無須如此．然而謂吾人力矯平素所偏向者似無異乎謂凡事寧不以自己之快樂爲標準．自此點言之，在方法上，亞里斯多德可謂與快樂論相反矣．以上卽學者所稱爲金科玉律之適中原則之大略也．雖然亞里斯多德亦知非人類之每一情感行動皆有兩極端，皆有可折中．彼謂有若干情感如蓄心害人，有若干行動如竊盜與謊言，皆本爲惡，無法更折中之．是適中論又未嘗無例外，讀者不可不知也．

§一百二十三．亞里斯多德之道德學在彼自認爲政治學之一支．彼謂人生而卽爲政治的動物．著者以爲於此所謂政治毋寧指社會而言，換言之，卽謂包涵政治組織之社會也．則道德與政治實爲一事：卽道德所以處理自己，政治所以對付人羣．二者有密切關係．斷無一羣不良而一己能獨善者；斷無社會之組織

不合理而於個人行爲不受其影響者．亦斷無個人無道德而社會尙得以維繫不敝者．是則吾人僅就個人而掖誘其進德未免失之片面也．故論道德同時必亦論政治．道德學與政治學遂爲並立而不可缺一者．蓋推彼之意似謂吾人之求成爲完人者，此完人必爲在社會生活中之人．不然卽不足爲完人．換言之人生之目的決不能在不合羣之狀態中實現．夫孤立之個人旣不能達到人生之「幸福」目的則唯有從事於合羣．是合羣者使吾人貫澈固有目的之唯一塗徑也．而所謂羣亦有種種．惟其中分子有同等地位，能以自由意見發現於羣體之組織者方爲最良之羣．卽有政治之國家是已．此種建立政治之國家，其目的卽在敎化人民，使人民習道德，得福利．故國家之作用完全在於助長文化，換言之，卽維持道德而訓練之；培養學識而提倡之；崇尙美感而助長之．於是凡在個人散立時所不能達到者皆一一足以補償之矣．以道德言，必有賴於國家制定善良風俗，又必須有公正之法律以繩其後．有風俗以勸之，有法律以繩之，於是人之向善乃益可

恃矣．至於啟發人類之知識有待於敎育；而敎育若不歸於國家必不能與．凡此足見個人之道德生活卽爲其合羣生活，換言之，卽惟有此種公共生活方能使個人成其所謂完全之人也．

然而國家之目的在訓練人民之道德，故國家之與吾人行德有密切關係．而與吾人之知德雖亦有關係特不若此之密切．以德之高下言，知德爲高．然則吾人之理想生活尙須高出於國家生活（卽政治生活）．此卽上文所言之理智生活是已．亞里斯多德以爲以理智指導情感意欲使之自身調和又與他人融洽者仍不過爲「人的生活」而已．至於純粹領會眞理，彼時得最高快樂斯方爲神的生活，換言之，卽近於神矣．吾人之理想的目的實爲此種生活．於此種生活中理智完成其自身至最高度．此種學說所以稱爲完全論者亦正坐此．要之，彼之此種理想人生亦頗近於解脫觀．其受柏拉圖影響之迹猶顯著也．

亞里斯多德之學說大體已如上述，似無詳言之必要．惟有一點可言者卽彼

反對快樂論是已．彼以爲快樂乃吾人得滿足時之隨伴現象．例如吾人不饕餮，不減食，於食事有節，則此種節制自伴有一種快樂．特吾人所求者爲此節制之德，而非其快樂也．故據彼之意凡德操既足以使吾人天賦職能得有滿足，則必皆伴有快樂．但太過與不及亦有快樂．是快樂顯有善惡兩種矣．且吾人所求者若爲快樂，則證以過與不及皆爲惡之例，似快樂太過亦必爲惡矣．凡此矛盾足證快樂就其自身而言，實非吾人之目的．可見吾人之最高善爲幸福（或完成）而幸福則伴有快樂，猶如影之隨形．今欲棄形而逐影則必不可得．以影惟依附於形，而形初不倚賴於影．是以快樂非幸福之構成要素．以此更足證快樂非人生之目的也．彼之破快樂論頗爲有力．因附述於此．

第三節　黑格兒

§一百二十四．亞里斯多德之學說在個人求其完成，在宇宙亦求其完成．然在個人之完成爲橫的，卽個人成爲完全之人，使其天賦各職能皆得圓滿完成．

而個人在宇宙之地位則爲進化．故其在宇宙所求之完成爲縱的．質言之，即完成宇宙之進化，實現宇宙之發展是已．吾今可名橫的完成爲「完全」；名縱的完成爲進化．亞里斯多德之道德學固儼然築其基礎於此種進化哲學上者也．其在近世亦有同樣以進化哲學而建立道德學者，即黑格兒（G. W. F. Hegel 1770—1831）是已．今略述其說．

黑格兒之學說完全自成一系統．其道德學與其全體學說有密切關係．吾人不能單獨述其倫理主張而置其哲學見解於不顧．蓋彼之道德論實不過其哲學中之一部分耳，故吾當先提綱絜領一言其系統．

黑格兒於希臘哲學深有研究，其思想得希臘之影響甚多．彼之一元論蒙影響於潘曼尼德斯；彼之惟理主義蒙影響於柏拉圖；彼之進化主義與發展主義則由亞里斯多德而啟發也．其思想之全體固與亞里斯多德不侔；惟以宇宙之發展而決定人生之地位，在此一點則可謂相同．此又吾所以願列入一章內之故也．彼

以爲宇宙之根本卽爲「道理」(logos). 一切所有皆爲道理之具體化. 彼名此道理名曰理性(vernunft, reason). 而實則卽爲絕對的本體 (the absolute reality). 以此絕對者有道理可言, 換言之卽以其爲「有理的」(erstardig, rational) 故名之曰理性. 須知此所謂理性非謂吾人推理之心理作用. 故可謂之曰惟理主義, 而非惟智主義. 學者稱之爲汎理主義 (panlogism) 卽以此故. 至於有稱此爲理智主義(intellectualism)者似未爲當也. 蓋彼之所謂理性乃屹然自存者, 初不宿於吾人心中, 亦不賴吾人認識而始有. 特此理性乃爲自行發展(self-developed)之物而非固定不變者. 是以中國文字之所謂「道理」在外國文字則有數種可與之相當: 曰 principle; 曰 law; 曰 reason; 曰 order; 曰 idea; 曰 form. 黑格兒於此適非取 form 與 law 之義. 蓋彼之所謂道理卽爲本體乃係唯一實在. 吾人爲便利計得以下列各義以詮釋彼之所謂道理者. 一曰自存 (self-existed), 謂其自己存在而決不因其自身以外之他物而始獲存在. 二曰自定(self-determined)卽

自因(cause sui, self-caused)之謂,謂其發生以自身爲原因,不以在其外之他物爲原因.三曰普遍(universal),謂其爲絕對(absolute),故非「有限」(finite)是以普遍也.吾人可名此曰「絕對道理」(absolute reason or world-reason).此卽黑格兒哲學之根本前題,不可不先銘記於心者也.

黑格兒根據此惟理一元論之前題乃進而論此一元之發展,彼分其系統爲三.曰名理學,卽專就此理性自身之發展而研究其程序者也;曰自然哲學,卽專就此理性所化成之自然界而研究其發展者也;曰精神哲學,卽專就理性與其所化成之自然二者相綜合之「精神」而研究其發展者也.此數語似不易了解,實有待於箋釋.今先言其名理學(卽名學).蓋彼之此學卽爲論列理性者,非普通名學之論列思想規則者可比.於此請先一言理性與思想之區別.普通所謂思想大抵指吾人之思維作用(thinking process).此種思維作用起於吾人心內.故凡思想必有所屬:非我的思想卽爲汝的思想或他的思想.而理性不然.謂吾人之思想

依理性而成則可；謂理性爲吾人思想所創造則不可．是以理性可爲屹然自存者．特其存在非由於吾人耳聞目見；謂之無形的存在可矣．理性之無形存在乃在於吾人思想以先．吾人之所以有思想，思想之所以合於理性者正以此故．換言之，卽吾人之思想不過理性之一種表現而已．猶如大海之一波．謂波非海固不可，謂海卽是此波更復不可．然卽此一波亦足以窺見海之所以爲海．是波與海誠有密切關係也．依黑格兒之說，吾人之思想止不過表現宇宙理性之程序而已；非創造理性使其由無而變爲有也．大抵西洋哲學上之唯心論皆採此態度．以理性說明思想，非以思想說明理性．自希臘以來此種主張未嘗中輟．故吾嘗詳以嚴格言之，謂西洋哲學止有唯理主義而無唯心主義實無不可．吾人於了解黑格兒時尤宜注重此義．彼之名言曰「凡實在者無不爲合理者」(all that is real is rational) 亦當以此種見地釋之．若易爲凡實在者無不爲在某某個人思想中者卽不通矣．且於此所謂「實在」亦卽「存在」(卽「有」)之義．蓋凡存在

者實爲有理者，換言之，一切萬有皆爲理性之有形化(externalization)，故未有不合於理者也．總之，黑格兒以絕對的道理置於最先；此後一切如自然界，如吾人，如文化，無一不爲自此而發展以成者．不過此種發展卽爲理性自身之變化，初非產生於理性以外也．讀者旣了解理性之爲何，始可與言理性之發展程序．

黑格兒於哲學史有深切研究．彼視哲學史卽爲人類思想史，而人類思想史卽宇宙理性之發展史之一縮影．換言之，卽人類之思想正所以表現宇宙之理性．吾人不妨在人類思想之發展程序上藉以窺見宇宙理性之發展程序也．彼見哲學史上有甲種思想以後必卽由此而產生其相反之乙種思想．迨乙種思想既出又必以與甲種思想相融合而變有丙種思想．此卽所謂正(thesis)反(antithesis)合(synthesis)是已．彼名此曰對演法(dialectics)，謂其由相對而演化也．按此法本出之於柏拉圖，不過以辯駁詰難而引導思想之出現而已．止能爲求眞理之法，引知識之法，依然一種手段耳．迨至黑格兒則不視爲手段而視爲實際上

之歷程。一言以蔽之，卽理性之自身表現（self-expression）之歷程是也。宇宙理性依此步驟以表現其自身。蓋黑格兒對於思想抽去一切具體內容而獨認有此發展之程式。須知彼之得此程式雖由於研究人類思想，而彼則以爲此程式實爲理性自身所具者，至於思想不過因理性之所有而亦有之耳。換言之，卽以其爲理性之程式，故思想乃亦有此程式。可見此程式非主觀心理內之方法，乃實爲客觀實際上之性質也。此種程式本在知識論上，至黑格兒則移至本體論上矣。換言之，卽此正反合之發展程序非觀思想之變化，乃客觀道理之表現，非屬於知識，乃卽爲本體。故名學在普通不過爲得眞理之方法，而在彼直等於本體論（ontology）也。明乎此又當知彼雖亦作「有卽爲知」（being is knowing）之論，但其意仍較伯克萊（Berkeley）進一步；不僅謂凡有皆爲被知（此認識論上之主張），實乃謂凡存在無不爲理性自身之表現也（此乃本體論上之主張）。理性自身之表現有此種一定之程式，故凡爲理性所表現者雖具體而微，然亦必具有此程序。

彼之正反合遂大之爲宇宙理性自身之程式，小之爲一切萬有所具有之程式．思想之所以有程式者卽以此故．於是當知此程式實爲最根本的最實在的在一切之先，爲一切之母．彼之所以視名學等於本體論者亦以此故．

黑格兒之名學專就抽象方面以論列理性發展之程式；彼於名學以外尙有自然哲學與精神哲學則就具體方面以論列理性發展之程式．蓋彼以爲最初止有理性自身．此理性最初無內容．由此理性自身產出相反者，彼名之曰「自然」．由此自然再與理性調和乃產生第三者，彼名之曰精神(geist, mind)．須知理性者正也；自然者反也；精神者合也．要而言之，一理性之自行轉化耳．其初也無內容；其繼也有具體；其三也愈豐富．則謂理性自身之發展爲由單純進於複雜，由抽象進於具體，由不覺進於自覺可矣．換言之，卽理性爲第一段落；自然爲第二段落；精神爲第三段落．

黑格兒有此三段之癖，以爲理性中亦有三段曰有(sein, being)曰義蘊(wesen, essence)曰概念(begriff, notion)．於此三者又各分爲三．凡此

皆非本篇所應論，請從略焉． 於自然亦分三段：曰機械的，卽時間空間，物質與運動屬之；曰物理的，卽物體，元素，電力等屬之；曰有機的，卽地質構造與動植物之組織是已． 彼於此三者中復各分三段，且更於所分之三段又各分三段． 此乃由於彼之好整齊使然． 實則強以固定之思想格式而包納宇宙間森羅萬象，在學術方法上不免失之於不自然，乃學者所應力戒者也． 吾今述此，不在明彼之得失，止不過爲表明彼視道德爲理性自身發展之諸段落中之一小段落計耳．

§一百二十五． 黑格兒以爲理性發爲「所對」卽成自然；自然自然而達其發展之最高度又復返於理性． 此復合於理性之自然在彼則名之曰精神． 以彼之專門語表之，理性爲「在自己」(an sich, in itself)；自然爲「對自己」(für sich, for itself)；而精神則爲「在自己又對自己」卽「在自己中」(bei such, an und für sich, in and for itself)． 彼始終卽定此種三分法，遂於精神中亦分爲三． 曰主觀精神 (subjective mind)；曰客觀精神 (objective mind)；曰絕對精神 (absolute mind)．

主觀精神者精神之在自己也；客觀精神者精神之對自己也；絕對精神者精神之在自己又對自己也。須知彼之所謂主觀精神雖較現代心理學上之所謂心理爲廣，然要不失爲屬於個人之心理現象。至於客觀精神若以現代之術語表之，則又不啻卽爲社會心理或集合(collective)心理而以具體制度（如法律等）表現之者。彼於主觀精神又分爲三：曰人性論；曰覺識論；曰精神論；凡此皆屬於個人心理學之範圍茲無詳述之必要。於客觀精神亦分爲三。曰權利 (recht, abstract-right)，卽法律上之權利之謂也。曰道德 (moralität, morality)，卽個人道德之謂也。曰風俗 (sittlichkeit, social ethics)，卽社會道德之謂也。彼於權利又分爲三，卽所有（卽財產），契約與刑罰是已。而於道德亦分爲三，卽目標，決心與幸福是已。至於風俗則分有家庭，社會與國家三者。此種分類既不嚴正又不包括，似無討論餘地。惟吾人所宜注意者卽在黑格兒以個人道德與社會道德爲二之一點耳。

在黑格兒之意以爲個人道德以個人良心爲主。然良心仍不外乎主觀意志。須知主觀意志仍爲內部生活。故在道德尙屬於片面，不能爲完全。於是內部生活必須與外部生活相一致，相融合，乃方爲完全。換言之，卽由個人道德必須發展爲社會道德，而後道德乃達於完全之域。無個人道德固亦無社會道德；有個人道德而若無社會道德則道德亦無由實現。黑格兒此說可謂爲道德之客體化。蓋謂個人之良心必與社會之制度完全一致，卽主觀與客觀相融合，而後方能發現爲眞正道德也。彼於社會雖分家庭，社會，國家三級，然其要旨仍在制度之逐漸擴大。仍未嘗不可合全地球而成一大聯邦國家。謂彼止知有國家而不有國際與人類，則未免厚誣其人也。彼之分如此等級者意在說明道德之發展。詳言之，卽個人良心必與社會制度相融化；其化也第一步爲家庭，卽以家庭爲表現之所；第二步爲社會，卽以社會爲表現之所；第三步爲國家，卽以國家爲表現之所。其表現雖有家庭社會國家之等級而其背後之精神固仍一貫未嘗間斷也。其在今日尙未

達於全球一國之境界，止以各別國家爲限。故彼亦以爲國家生活爲吾人社會化之生活之最高級。彼之此說其主眼在明道德非各個人主觀意志之所務，乃宇宙客觀理性之發展上之一歷程耳。夫道德之根元既在個人以外，則個人沐於道德正猶如花草之被浴於春風。春風一至，百花不得不開。宇宙理性發展至某程度則個人遂有道德社會遂有制度。蓋各個人至此乃代表宇宙理性，以自我之實現而表現宇宙也。自此點觀之，黑格兒之學說與康德不同。且可謂其與功利主義可以相通。康德之說重在自立法度，似仍偏於主觀意志。黑格兒既重視社會道德則以爲有良好社會方有良好人生。其與功利論顯有共同之點可斷言矣。顧功利論無形而上學之背境，而黑格兒不然。彼以爲社會道德雖較高於個人道德，然仍爲理性自身發展途中之一階非其最後階也。此最後階段即爲絕對精神，容於下段論之。

論道德不可僅就所謂「道德」之一階段而言，而宜兼顧其前之權利與其後

之風俗. 須知彼固合此三者而成其道德論也. 依彼之順序雖權利居先，而道德居次，然自著者觀之，似道德爲在自己；而權利爲對自己；至於風俗則爲在自己又對自己. 所謂權利者何乎? 卽自由意志之向外發展者也. 蓋意志本爲自由，故意志本爲無限. 特無限之意志若寄托於事物而發現則必變爲有限. 不然則必侵犯他人之自由意志. 其結果必致皆不得自由. 故欲意志之眞正自由惟有於其向外發現時自加以制限. 意志向外發現而自加以制限謂之曰權利. 實則卽所謂「人權」是已. 按德文 recht 與英文 right 在中文皆作「正當」之解. 譯爲「權利」昉自日人. 國人但知襲習，未計改正. 實則此譯殊爲不妥. 嚴復曾擬改爲「直」，其義較切. 顧我則以爲不如易爲「應直」. 卽言各人應得之分內事也. 今以「權利」一辭沿用已久，暫姑存之. 黑格兒以爲此人權之對物而施也爲所有，卽財產是已；其對於同人而施也則爲契約. 至於有違背此者則形罰隨之矣. 此乃彼之權利論也. 權利爲自由意志之向外而道德爲自由意志之向

內．向外者以外界之人物爲對象；向內者以自己爲對象．換言之，卽權利者求自由之意志之向外的客觀化(outward objectification of freedom)；道德者求自由之意志之向內的自覺(inward self-conscousness of the will)也．故道德之所有事首爲良心．黑格兒之良心說與其宇宙理性有密切關係．彼以爲我之良心之所認爲是者不啻卽宇宙理性之所表現．是以吾人行爲無一不應稟遵自己之良心．凡吾良心之所賞者勵行之；凡吾良心之所斥者避免之．換言之，卽良心乃吾人之命令者也．以著者觀之，黑格兒此說完全屬於動機論．殆以爲吾人行事必先有正當動機．蓋有動機方有責任可言．而與亞里斯多德之所謂有意的抉擇同其用意．反之若無目標無決心則於事後必無責任可加於其上也．此種道德責任論亦殊有可重視之點．顧黑格兒亦知僅恃主觀方面之動機論不足完成眞正道德．例如今有一事，論其初心，本在利人，而其結果反以害之．謂其動機良好而可免於裁制似失之太偏．黑格兒所以以爲道德屬於主觀良心範圍者仍

係片面而已，必有待於社會風俗制度，始得相輔而完成．吾以爲此乃彼之優點．以彼於一方面以主觀上之良心列爲個人道德而重視之；而他方面以客觀上之風俗制度列爲社會道德亦復重視之．吾人之行爲必須於主觀方面純出於良心同時又必須於客觀方面完全融洽於制度．是彼顯然旣收動機論而又採結果論也．黑格兒思想之偉大其在斯乎？

§一百二十六．黑格兒以主觀良心單獨不可恃，必與社會一致而始可，此根據於彼之由抽象而至具體之原則也．彼之社會又由小制度之家庭而進至大制度之國家，此則根據彼之由特殊而至普遍之原則也．要而言之，不外乎進化是已．進化者由空汎而至充實；由抽象而至具體；由純一而至分化；由簡單而至複雜．初視之，亦頗有類於斯賓塞．而實與彼大異．蓋在斯賓塞，所謂進化止出於物質聚散之變化，謂其爲物質之樣式可矣．而在黑格兒則以爲惟此進化之程途爲實在．吾人若以希臘思想擬之，斯賓塞者德穆克里托斯之流也；黑格兒者柏拉圖之

流也．一重在物質，一重在條理．故黑格兒之進化可以不關於被進化之事物，而其程序始終自若．特以進化，此世界由空汎而至具體矣；由簡扑而至豐富矣．其具體豐富之結果又非去其原始益遠，實不啻自身之變化，正所以表現其原始也．以此之故，彼於個人道德與社會道德皆視爲所謂精神之一段落．而精神之最後段落，在彼名之曰絕對精神者，則爲吾人之極致．彼於此絕對精神亦分爲三：曰美術；曰宗教；曰哲學．誠以黑格兒之意以爲在所謂客觀的精神中主觀與客觀仍分爲兩截．雖其中之社會道德上主觀必與客觀相融洽，然仍非盡泯其分界而化爲一也．詳言之，即其初也主觀的精神自發爲客觀的精神；其次也客觀的精神復與主觀的精神合而爲一，乃成所謂絕對的精神．是絕對的精神者乃客觀與客觀打成一片而使自由得以實現之謂也．其道有三．一曰由審美之直觀上使主客打通而成交融者斯爲美術．二曰由信仰之情感上使主客打通而成一體者斯爲宗教．三曰由理智之思索上使主客打通而成普遍者斯爲哲學．美術攝取絕對理

性；宗教感受絕對理性；哲學了解絕對理性．由此說觀之，似哲學宗教美術高於道德法律政治矣．吾人以與亞里斯多德相較，必見其有相同之點．彼之置哲學宗教美術於最高者卽等於亞里斯多德之所謂理智的生活．亞里斯多德以爲最高之生活卽爲純粹理智；至此則生活與理性合而爲一．於是生活卽理性，理性卽生活矣．黑格兒亦何不然耶？彼以理性爲絕對；能打通主觀與客觀而使爲一氣者卽趨於絕對矣．此種趨於絕對之生活卽爲理性之生活．至此亦可謂生活卽爲理性．換言之，未卽於理性時方有生活，迨其與理性合一則止理性而已．固不必再謂爲生活也．黑格兒之美術宗教哲學不外乎代表眞善美三者．而此三者乃一絕對之三方面．人至於此，殆如朝聞道夕死可矣．止有理性而無復生活．此實爲最後之境也．

黑格兒之學說大體如此．其中之特點有可言者，卽第一，彼視道德爲文化中之一段落，而人類文化又爲宇宙理性發展中之一段落．第二，彼不以抽象原則爲

已足，必演爲具體事實；故彼之論道德同時注重於吾人行爲在社會上之結果．第三，彼始終以意志自由爲基礎，但彼之所謂意志實無異乎理性之發動．意志本係自由，然爲實現其自由則不能有種種制度．此種種制度自一方而言之，可謂意志之自己加制限於自己；而自他方而言之，乃又正所以確定其自由．此說以與康德相較，似康德有太偏於抽象之弊，黑格兒有以矯正之也．詳言之，康德之意志自律僅爲一種空汎原則，而黑格兒則即變爲社會上各種制度矣．總之，照上文橫的完成與縱的完成之區別而言，亞里斯多德之言尚可斷章取義謂其爲主張人性之完成，而黑格兒之道德說決不能視爲可與宇宙理性之發展相分離．是黑格兒之主張其爲縱的完成又較亞里斯多德爲更甚也．

第四節　自我實現論

§一百二十七．黑格兒之哲學以理性爲根本，亦與亞里斯多德同；其視人性也殆以理性爲主要要素．其所以獨具特色者誠如洛機斯(A. K. Rogers, Morals

in Review P. 368—9）所述，乃在一方面注重概念，爲純粹理智主義；而他方而則注重具體，使各概念非散漫孤立，爲互相有待而成之一活動的總體．此點實爲後來黑格兒派之中心思想．英國之伯辣德萊（Francis Herbert Bradley 1846—1924）卽另覓一種方法以明此理者也．彼與其師格林爲世人公認爲英國唯心論派（在道德學上）特著者以所著道德學研究（Ethical Studies）係一八七六年初版問世，在格林著述以先，故提前論之．而亦因其說視格林爲較近於黑格兒故也．

須知伯辣德萊與格林所持之學說皆名曰自我實現論（Theory of Self-realization）．此說自表面觀之殊不易解．所謂自我者何物乎？所謂實現者又爲何事乎，換言之，卽如何以實現乎？足見此說僅就「自我實現」一辭不足以明瞭其內容．蓋以自我實現一語非自明（self-evident）之語句故也．欲知其眞義必須了解此派學說之全部．惟有可言者卽亞里斯多德與黑格兒亦皆可視爲屬於自我實現論中．是「自我實現論」與「完全論」不過名稱之別而已．至於我

今仍分別二者亦不過爲敘述便利之計，非有他也．

惟思想之進化則有可見者．亞里斯多德之思想來自柏拉圖．柏拉圖之思想常往來於解脫主義與淑世主義之間．顧亞里斯多德則不認有離卻現實世界而獨自存在之超越世界．此思想之變化一也．黑格兒之思想亦受影響於亞里斯多德．特彼之思想又稍稍復歸於柏拉圖，主張先有空汎之理性．蓋彼有感於亞里斯多德之進化論雖有層次，而無程式．遂創有正反合之對演法．此思想之變化二也．至於伯辣德萊則以爲黑格兒僅見兩槪念之相待而證明背後必另有絕對；乃殊不知每一槪念其自身即爲矛盾；苟非有絕對必不足以挽救其弊．是伯辣德萊拋棄正反合之對演法，而另求一法足以證明絕對．此思想之變化三也．此外若格林知僅恃黑格兒之說不足以折服自然主義者．勢必仍以康德爲開始．此又思想之一變也．凡此所論必詳讀後節方可曉然．而吾之所以必兼述此四人者正以其思想各有不同，且其不同中頗表示思想進化之迹也．

第五節　伯辣德萊

§一百二十八．欲述伯辣德萊之道德學主張，必先述其哲學上之主張．彼之名著現象與本體(Appearance and Reality)其體裁頗似休謨，先破壞外界一切之物而直至內界之我．其破壞此諸概念也，所用之法又頗似希臘哀立亞派之克散諾(Xeno of Elea)．茲撮要言之．

彼以爲吾人之知識純起於分別(distinction)．今有一物於此，吾謂其爲白馬．無異乎吾謂此物非牛(卽不爲非馬)，與此馬非黑也．蓋不有馬與非馬之對待，不有白與非白之對待，則吾人對於此物無從認識．是認識一物卽不啻使其物與他物相分別也．吾人之知識皆爲此種性質．學者呼之曰辨別的思維(discurive thinking)．須知此種知識皆爲相對的，斯賓塞已先言之矣．伯辣德萊則更進一步而檢查吾人知識思想所依據之範疇(categories)．蓋通常哲學家固已知思想之內容爲相對的，顧於思想之格式(卽範疇)尚不敢謂亦然．何也？以

思想之格式本爲主觀所自定之律令，當然對於主觀有絕對效力．伯辣德萊則將所謂範疇者，如空間與時間，主體與形狀，動與變，因果與關係，自我與物如等等悉加以檢討． 其結果乃發見所有此諸範疇無一不爲自身矛盾者(self-contradictory)，

試以關係(relation)爲例而言． 夫關係不能無關係者(terms)． 然而有關係者矣，則此關係者必在關係以外． 二關係者在關係以外，則必不成爲關係． 反之，若在關係以內則又無所謂關係，直合成一物矣． 詳言之，卽例如A與B有關係． 試問二者在關係內乎抑在外乎? 若在內則無所謂關係，亦無有AB之分，直一物而已． 若在外則A必先與「關係」(可以R表之)生關係，B亦必先與「關係」生關係，然後方可因與「關係」之關係而二者間接生關係． 吾人若以~號表示「發生關係」則必得如下: A~R~B． 顧A與R之關係爲在內乎抑在外乎? 若在內則無所謂關係． 設仍在外則A必先與R之關係(卽關係之關係可以R^1表之)發生關係，然後始可與R有關． A與R^1之關係又如何乎? 勢必又先與R^1之關

係（卽以R^2表之）發生關係．於是吾人之表式必如下$A \sim R^n \ldots \sim R^3 \sim R^2 \sim R^1 \sim$ R．果如此，則不啻謂A與B永不相關．可見「關係」之一概念其自身實爲矛盾．所謂自身矛盾者卽不可通，不可解(unintelligible)之謂也．而所謂不可解又卽背乎名學上圓滿律(law of consistency)之義．但伯辣德萊雖將所有思想之基本格式皆認爲自身矛盾，而其意則在於表明所謂自身矛盾乃係自身超越（to contradict itself is to transcend itself)．何謂自身超越耶？卽其本身不充足，不能自立，而其背境於無意中已早超越出於自身以外也．凡此，在伯辣德萊乃皆目之爲「現象」(appearance)，言其非「眞實」(reality)耳．然則於此以外果另有眞實乎？彼以爲是又絕對不能．於是所謂眞實者無異乎會合此自身矛盾且自身超越之一切現象而成之一調和的全體(a harmonions whole)．彼名此曰「絕對」(The Absolute)，亦可名爲「絕對經驗」(absolute experience)．以此絕對仍爲經驗，而非曩日哲學家所謂之「質料」(stuff 卽太素)也．特吾人之經驗則非

卽爲此絕對經驗．吾人之經驗不完全，故不足藉窺此絕對經驗．惟吾人亦未嘗不可據自身之經驗而推知此絕對經驗之大略．此伯辣德萊哲學之梗概也．

美國傑姆士(W. James)稱眞實爲不自標名者(dim)，其意蓋謂物之被呼爲馬，爲牛者，頗似物亦應之；而其實不過吾人加於其上之分別而已，其物固未嘗自名也．伯辣德萊雖與傑姆士立於論敵之地位，顧吾則願以傑姆士此言以解釋伯辣德萊．以吾意度之彼殆謂吾人每一認識皆爲對於此不自標名之一「全體」(the whole)加以分別．例如吾有所見，吾以爲所見者爲甲；迨細辨之，知其爲乙；更深一層研究之，又知其爲丙．於是吾人得有三種答案．第一說以爲其本爲丙，至於認爲甲乙者不過誤會耳．第二說謂其本非甲亦非乙，且非丙；乃係甲乙丙以外者，而永不爲吾人所見．第三說其本卽爲甲，亦卽爲乙，且卽爲丙．此卽甲卽乙卽丙之全體卽所謂絕對經驗是已．伯辣德萊卽取此第三種見地．今借用佛教之專門名辭以評之，第一說可謂墮於常見，換言之，卽墮於俗見；第二說可謂墮於斷見．蓋

於第一說必無以解於其後忽又爲丁．於第二說則又苦於此甲乙丙以外者吾人永無法見之．故惟有第三說爲可取也．須知此全體實爲豐富至不可名狀無一現象而不爲此全體所具．特無一現象而能代表此本體於完全．是一切現象卽爲本體所攝收，所消融，故離却現象並無本體．其說與佛教上華嚴宗之事理無礙，事事無礙，殆有若干點相通．國人之有佛教知識者必能領會之．惟可慨者淺嘗之士動輒俯拾外國一二時人之言以助其黨同伐異之私，甚且厚誣伯辣德萊之書，謂爲不能使人了解，抑亦不思之甚矣．

§一百二十九．伯辣德萊對於「自我」亦用此法以撥遮之，其破自我也又復與休謨相類．彼以爲：我卽爲身體乎？非也．我卽爲此一時所有經驗之總體乎？非也．我卽爲所有經驗之平均內容乎？非也．我其爲對於非我乎？非也．我卽爲自審乎？非也．凡此諸說在名學上與在實際上皆不可通．足證所謂我者直一自身矛盾之觀念耳．上文已言之，其所以爲自身矛盾者正由於自身超

越．—蓋謂自己有超出自己以外之性質． 夫自我之義卽本含有超出自我以外之背境，則其發爲行爲亦必含有超越其行爲之精神． 此卽伯辣德萊之道德學之出發點也．

彼名其學說曰「自我實現」(self-realization)． 此語誠如馬肯槼所言，頗多含混，殊欠明瞭． 夫所謂自我者何物乎？ 所謂實現者何事乎？ 凡此若不嚴置定義必不可解． 而吾上述之自我說殆亦卽爲此而發也． 伯辣德萊以爲吾人之道德有一要點；卽道德迥異乎藝術． 藝術之目的在其出產品． 如繪畫，其畫爲目的，至於繪時之揮筆着色則不過達目的之行動而已． 而道德不然． 當其從井救人之時，此卽爲目的，而亦卽爲行動． 換言之，卽目的本在於行動自身中是已． 且藝術之目的爲出產品．則勢必使「我」反爲我所出產者之手段． 而道德反之． 道德之目的既在行爲之本身，而此行爲則正所以表現我自己． 故在藝術品，物爲主，而我爲賓． 而在道德，則我爲主，道德者實現我之自己而已． 此自我實現說上最

淺之義也．伯辣德萊更進而問曰：此實現之自我果爲何物乎？彼以爲驗諸吾人實際生活，吾人之所欲所求未有不相聯續者．凡吾人起一要求，此要求無不聯及於另一要求．凡吾人懸一目的，其目的無不擴充爲另一目的．故吾人之實際生活並非雜然並陳之諸種慾望，亦非對於此雜然並陳之諸慾望一一各別滿足．須知吾人之生活殆如拋石於水，每一投石，於水面之波紋皆成圓形，且此圓形復漸漸擴大．更易譬以喩之，如一圓形，其向前進也雖由於某邊之某點，而此邊此點必曳引此圓形之全體以行．吾人之人格正與此相類．故所謂自我實現者非謂實現我之某種慾望某種目的某種企圖某種幸福於某時某處也．須知某種慾望某種目的某種幸福離却全人格直歸於無．而其在全人格中亦不過如水之一波．此而得滿足仍非全人格之滿足也．故欲明自我實現說之正解必先知自我之定義爲何．伯辣德萊以爲所謂自我止可謂一全體 (a whole)．須知凡我所見所聞所感所憶所欲所求無一不在我之範圍中，卽所謂落於我內是已．一切旣必落於

我內，則我必爲一包括之全體。蓋除以「全體」解釋自我外，吾人對於自我實不能有解釋。須知全體之義與普通所謂集合諸部分以成之總體絕不相同。於此則僅指一切皆落於其內與夫不可分割而言。故英國黑格兒派之所謂全體乃與「具體的普通」(concrete universal) 之義相通，而非作尋常之訓詁也。

§一百三十。夫吾人之人格既爲一全體，則所謂自我實現者不外乎實現爲全體 (to realize a whole)。彼之言曰：『吾人所欲者卽致吾人自身爲一全體耳。』(the end we desire is the finding and possessing ourselves as a whole)。雖然，僅使吾人自身成爲全體尚非完全實現。何耶？以吾人之自我本各爲一有限者 (the finite)。欲使有限者成爲全體則必變爲無限者 (the infinite)。於茲有二點須注意者。卽第一，有限者是否完全能變爲無限者？第二設其能之矣，此無限者有無具體內容？請先由後說論之。夫既爲無限則必爲抽去一切「具體者」而僅留「普遍者」。此無內容之普遍者得爲吾人之自我乎？顯然不能也。而況吾

人之人格不能無時間上之繼續與空間上之占據，是其爲有限者殆無疑矣。須知惟爲有限方有內容；惟有內容方得豐富。不然止爲空汎，尙何實現之堪言哉？由是觀之，惟自我之爲有限者，方可有實現。伯辣德萊於一方面固承認此義而於他方面則以爲吾人之自我非純爲有限者。蓋彼於此仍用前法以分析之。必見所謂有限一語自身卽爲矛盾。試問吾人之爲有限者，由何以知之？其由自己之知識而審之耶？吾人之知識，於其辨別有限者亦必先設有「無限者」以爲對待。夫吾心中旣有「無限者」豈非吾之知識已越出我之「有限者」以外耶？故彼曰：我之爲無限者正以我知我爲有限者耳」(the mind is not finite, justbecause it knows it is finite)。蓋有限一語謂由外面加以限制，設我自知我爲外物所限，則我之知識已超出此限制矣。此伯辣德萊破斥自我純爲有限者之說也。顧彼之意以爲先分兩方面言然後合而爲一。兩方面者曰普遍化或純一化(homogeneity)曰差別化或特殊化(specification)。前者爲無限後者爲有限。必須於特殊

化中有普遍化；必須於「有限」上有「無限」．故彼之訓條雖爲：『成爲無限之全體！』(Be an infinite whole!) 而其所謂無限仍爲有限與無限之融合 (The infinite is thus: the unityof the finite and infinite)．蓋止無限失之空汎，止有限失之固定．非成爲「無限的有限」不可，亦卽上文所謂具體的普遍之義也．此言似過於譚玄說妙，請復返於比較切實之道德問題．彼以爲以有限者之我而致於無限者，其道不外乎吾自知我卽爲全體中之一部分．以實例喻之，如我爲一目而居於一人之身．此人身全體也；目卽爲其中之一機括．無身固無目；無目亦失其所以爲身．若我自知我卽爲目，則我應充分發揮目之職司與功能．顧我發揮目之功能非爲目自己也，乃爲人身全體耳．故就發揮目之特別功能，是爲差別化；而就其爲求全體之完成則又爲純一化矣．所謂自我實現卽重在自知此關係——自我對於全體之關係．再申言之，我爲目而發揮目之職司，則我遂不復爲有限者，而乃與無限者（卽全體）合體矣．此猶就我一方面而言，若自全體言之，則不啻以我

爲其表現之具。故我自知我卽爲全體中之一部分者，實卽爲我自知全體以我爲分化之具(I am aware of the whole as specifying itself in me)。則我卽不啻爲全體而始成其爲我也。此說殆與中國儒家以自身代行天道之主張頗有暗合之點。伯辣德萊以我爲全體之分化則我與同人之關係亦可以此理解釋之。譬如我爲目而他人爲耳鼻口等。夫目欲成其爲目，則同時耳鼻口等亦必成其爲耳鼻口等。何耶？以互相倚存而完成一全體故也。設目獨發達，耳鼻口等失其職司。此則不成爲全體矣。故彼以爲人之欲我完成其功能等於我之欲人完成其功能。且我自知人欲我完成職司。而人亦必自知我欲其完成職司。以此之故，我之意欲與人之意欲不期而合。此無他以全體之意欲爲意欲故也。換言之，卽全體之意欲分化於人我是已。根據此理，伯辣德萊旣反對犧牲自己之「自我否定」(self-denial)又反對利己之「自我肯定」(self-assertion)。前者可名曰自毀；後者可名曰自利。彼以爲單純之自毀而非所以昇入較高一層，非超越自己也；單

純之自利而非用以發展職司，非完成自己也。是以二者皆不足爲訓。雖然，苟能使二者合而爲一，則得之矣。卽必使自己利益卽爲自己犧牲，而自己犧牲卽於自利中見之。是自利卽自毁，自毁卽自利矣。此義與上述之哲學主張完全一致。蓋彼以爲在現象界凡爲某物卽不啻同時超出某物。此言以英語表之當爲 to be is both to be and to transcend itself。故我之爲我同時卽自超出於我。我而超我則我之自利卽爲我之自毁矣，須知此特就現象界而言。彼以爲我也，道德也，善也，宗教也，皆爲在現象界中者。換言之，皆現象而已；非最後之眞實也。

總之，伯辣德萊之道德學主張可於下述一語見之。其言曰：汝須自行實現爲無限者之全體之一自覺的分子，使此全體實現於汝自身！(Realize yourself as the self-cousious member of an infinite whole in yourself!) 以孟子所謂萬物皆備於我爲比喻，則伯辣德萊殆欲使宇宙皆備於一人也。然以著者觀之，此而謂自我實現，誠不若謂爲超我實現，較爲近之。

第六節　格林

§一百三十一．伯辣德萊以克散諾之方法而重行表現黑格兒之精神．其表面無一爲黑格兒；而精神無一非黑格兒．顧黑格兒有一特點曰：在本體論上係唯心論而在認識論上不必爲唯心論是也．近來學者且有謂黑格兒屬於認識論上之實在論者．(見J. E. Turner, A Theory of Direct Realism)．要之，黑格兒不注重主觀的認知與客觀的對象之區別可概見矣．伯辣德萊雖又兼顧費希旦(J. G. Fichte 1762—1814)之說，以我造出非我，純爲我進德之計；然對於人我之所由分仍未有充分之解釋．雖彼謂眞實有等級，(thedegree of reality)換言之，卽有淺深之度，而此義亦未能將認識論上之主客問題完全解決．於是吾人之思想遂不能不由黑格兒而復返於康德．此「反復於康德」之呼聲之由來也．詳言之，卽若不從認識論上建立唯心原理，則本體論上之唯心論必不能屹立不搖．黑格兒派往往忽於此點．康德派代之而興，正職此故耳．

雖然，英國之格林（Thomas Hill Green 1836—1882）頗有見於此．彼之道德哲學先以「知識之形而上學」（metaphysics of knowledge）爲基礎．蓋效法康德以認識論爲入手也．今請略述其大意．

格林之出發點與康德同．彼以爲最足以資研究者厥爲吾人之知識．蓋知識者天下最怪之物也．謂知識爲萬物中之一物可乎？然而萬物則惟藉知識而始見．汝謂吾人卽爲一架機器，可也；汝謂此種機器由十餘種化學原素而成，亦可也；汝謂此種化學原素皆由電子而組成，亦可也．顧何以謂其然耶？則不外乎知之耳．姑不論此知爲汝之知抑爲我之知，而要其爲在知識中，當無可疑．設無知識則一切無有矣．吾嘗設譬，知識如影戲上鏡頭，一切皆須自鏡頭而出方能投射於白幕．雖幕上種種未必爲鏡頭所擅自妄造，然必須經過鏡頭始能顯形．知識亦頗與之相似．雖萬物爲知識之內容者非卽知識所杜撰而其所以有性質之分別，形相之關係，則無不藉知識而見．故謂知識爲萬物中之一物，不可也．英美之

唯心論者嘗謂「知」有三特徵，一曰超空間；二曰超時間；三曰超自身。夫蘇格拉地受誣而死，此耶穌紀元前三百九十九年事也。亦惟起於該時，他時不能有之。謂其事有時間之制限可矣。且不僅此，他人之前於吾或後於吾者其心中亦得現出此事。顧於吾心中得現其事。是此事以自身論有一定之時間，而其在知識上則不復爲時間所限矣。又蘇格拉地生於雅典，死於該城市之獄中；決不能再占有他處；其爲有空間之制限亦復明甚。顧吾心之蘇格拉地與夫他人心中之蘇格拉地雖非當時當地之蘇格拉地，而要不失爲蘇格拉地。可見以蘇格拉地之本身言之，在時間上唯一，在空間上有定，而其起於知識中，則不復限於當時限於當地。於是吾人乃知所謂知識者實具有超時間與超空間之性質者也。千百年之事我於現今能知之；千萬里外之地我於此處能知之。此非吾人知識能超越於時間空間而何耶？所謂超時間與超空間者即謂在時間上在空間上可以不受限制而得自由，特亦非絕對自由耳。至於超自身更爲易明。例如今之行動派心理學（be-

hairorism)謂吾人之思想卽爲未發聲之言語機括之動作．顧何以謂其然耶?夫亦曰由於知之耳．又如唯物論者謂吾人之知識殆猶泥入水則解，銀經火則融，同爲一種反應作用．外界影響投入於吾人之神經上，神經立起化學作用，遂成爲感覺．知識卽由感覺而成．則吾之知此桌，其爲關係也乃等於銀遇火之關係．斯說也卽使爲眞理吾人仍不能不叩以何以明其然．蓋於吾之知此桌必先有「吾知吾之知此桌」於吾之知識爲一種反應作用必先有「吾知吾之知識爲一種反應作用」於吾之思想爲未發聲之言說機括作用必先有「吾知吾之思想爲未發聲之言語機括作用」縱汝竭力欲使汝之知識其自身卽爲一限定物，而汝之知其爲限定物固已早超出其限定矣．夫知旣常爲超出限定，卽不啻常有以超出其自身．故惟知爲能超，其他一切皆不能也．以上所言雖非正式叙述格林學說，然讀者苟能銘記於心，則了解格林之說大有助力也．

格林以爲吾人之知識爲雜多中之統一，爲渾沌中之條辨．例如吾見一物，吾

知其爲桌者因其與椅櫈等之「非桌」相關而始辨之也．吾見一馬，吾知其爲白者以其與赤黑黃等之「非白」相比映而始辨之也．吾見一犬，吾知其卽爲昨日所見之犬者以其顏色形狀相同而辨之，而此「同」又必由於有「異」而始辨之也．凡此足證明吾人之知識無不於雜多中求統一，於紛亂中求條理，散漫中求關係．換言之，卽知識者統一於雜多，條辨於渾沌之謂也．學者名此爲知識之相對性．蓋白之辨認必由於有黑黃等之非白，桌之辨認必由於有椅櫈等之非桌．雖然，此乃就知識之內容而言，至於知識之自身似不得謂爲相對；殆近於絕對矣．英人德亞珊（C. F. D' Arcy）祖述格林之說，其言曰：宇宙間無一物獨立而不與他物相關．故吾人亦決不能認知一物而於其絕不與他物相關之際．彼於「知」遂立有定義曰：宇宙爲相關雜沓之流，而能於其中握取其一者實出於主觀之綜合作用；故主觀之能知卽爲一種統一原理（a unifying principle）．其說正可與格林相發明．蓋彼以爲所謂外界不外乎吾人之經驗，而吾人之全經驗界雖紛亂而實

連成一片。於此紛雜而渾沌之經驗條晰之，統貫之，以成宇宙，則惟有恃吾人之綜合作用，即所謂知識是已。是外界但連遍而無條理，但雜多而無統一；其所以統一之，條晰之者厥爲主觀之能知。故「知」之功用爲「條貫」(combining, uniting) 與「辨晰」(self-distinguishing)。此條貫與辨晰即康德所謂「悟性」是已。悟性者先經驗而存之規律之謂也，亦曰先驗的格式。讀者參觀論康德一節，自能領會矣。

雖然格林之說有異於康德者：康德以爲外界無條理，條理者由吾人之悟性而投贈於外界者也；而格林則以爲何以此條理不因人而異，則可見吾人之內界有條理，而外界亦有條理。換言之，即外界亦有統一是已。格林名此曰「精神原理」(spiritual principle)。吾人之知識，統一於雜多，條晰於渾沌，此知識上之精神原理也。若知識上有此精神原理，而知識之對象所謂自然界者無此精神原理則二者必無法溝通。如化學上甲元素與乙元素相化合則其間必有相通之點。設兩者

絕對相反，必無由以合．格林遂以爲吾人內界既有此精神原理，外界亦必有此精神原理．特謂外界之精神原理由內界所賦予此不可也；謂內界之有精神原理由外界所鑠成，此亦復不可也．然則唯有主張內外兩界之精神原理同出於同一根源耳．格林名此曰「神心」(divine consciousness)，實則卽「大心」(world-spirit)是已．蓋彼意以爲宇宙之本體卽爲一種精神．此精神之性質雖非吾人所能盡知，惟吾人之「知」，換言之，卽吾人之悟性，與吾人之「自覺」則頗爲近之．至於唯物論者謂宇宙之本質爲物質或原子，皆不通之論也．格林之哲學上主張實爲一種絕對唯心論．吾人論至此，格林之形而上學而爲道德學之基礎者可謂已述其大要矣．

§一百三十二．吾前言吾人之知爲超時空，超自身；特其超出也尙不爲絕對的超越，故不能爲絕對的自由．其故正以吾人爲「有限者」．吾人爲有限者遂以限制其知．因此可見吾人之知必似火山之噴火．其火有深潛之根淵；特爲噴

火口所限，故僅見其若干火燄耳．格林以爲吾人之知必發源於「大知」．換言之，卽吾人之小我必發源於「大我」．吾人之小我雖爲一單體，而實含有種種要素，如身體，情感，欲望，本能以及知慧．格林以爲，此種種皆不足爲大我之代表，而惟知慧則近之．以知慧之特點在「自覺」(self-consionsness)．此自覺實爲吾人所獨有之特徵，其他生物所無者也．而吾人之一切心理作用皆可以生理作用，或機械原理或反應原理而解釋之無餘，獨對於此所謂自覺者則不能．蓋必先有自覺而後始能有解釋．是自覺者無條件之首先存在者也．因此之故，格林謂吾人之自覺爲獨近於宇宙本體．彼視宇宙本體卽爲「大自覺」，換言之，卽「知」(eternal intelligence)．總之，彼由吾人之自覺作用之知而推定宇宙爲大自覺作用之大知，且以吾人之知爲比較的超越與比較的自由而推定此大自覺心必爲絕對的超越與絕對的自由也．

根據上述哲學上之唯心論而建立其唯心論之道德學．彼以爲吾人具有身

體，感覺，本能，欲望，情緒，固爲自然界中之一物．而惟獨具有自覺心，故不可純視爲自然物中之一種．換言之，卽吾人因其具有自覺心，可謂已稍稍超出於自然界．須知吾人之有自覺不僅用於自知而已，乃能影響於其他：於感覺，以有自覺故遂不純爲印象而變爲知覺；於本能，以有自覺故遂不純爲衝動而變爲希望；於欲求，以有自覺故遂不純爲需要而變爲理想；於情感，以有自覺故遂不純爲享受而變爲滿足．質言之，卽此區區之自覺心，其爲物也雖微，而其爲用也至鉅．人之所以異於禽獸者在此．至於吾人之意志，亦正以有自覺心之故，非僅向前衝進而已，乃必爲實現其自身．吾人之意志求以實現自身，故其爲自由．此自由意志乃道德之基礎也．格林以爲自由之義卽爲因果之反面．如甲因產生乙果．甲乙之間有不得不然之勢．換言之，卽有甲必有乙是也．所謂因果連鎖殆卽指此．而自由則不然．必係自爲原因，自發之自定之．故自由之爲義無異乎「自因」(self-cause-d)「自定」(self-determined)「自發」(self-spontaneous)．吾人意志以有自覺

心爲之左右故，遂不復爲漫然一動，乃能自爲原因而發動．故其動也爲自由之動．道德之所由出卽賴於此．不然，困於因果連鎖之中，純爲必然之結果，安有責任可言哉！格林此說與亞里斯多德同，重在自由抉擇，以爲非此不足說明道德上之責任．

此言意志之自由也．蓋吾人之知（卽自覺）能使吾人知何爲較善於現狀；吾人之意志卽秉此所示而努力以赴之．於是吾人當知格林以自覺得審識何爲善，使意志以求之，何爲惡，使意志以避之，是彼顯然不主張另有辨別是非善惡之「良心」，第有此自覺心足矣．自此點言之，謂格林反對直覺論派殆無不可．直覺論者謂吾人有特別感官專用以辨認道德．格林似謂不需此．吾人之自覺卽能導吾人於善也．至於何以自覺心能識何爲善乎？仍不外根源於大自覺．前已言之，吾人有限者之自覺心實爲本體無限者之自覺心之分身．吾人之所以能識善而向善者卽由於有此大自覺心於暗中主持之也．此卽格林之自我實現說．

彼以爲吾儕小我之自覺不啻卽所以表現此大我．是以小我不得不自求進於善．以小我之進於善乃大我爲完全其自覺計所使然也．以此之故，甲小我之進於善決不與乙小我之進於善相背馳相衝突．蓋一小我之進於善卽所以使大我完滿一層，正無異於代另一小我而進於善．試以淺顯者喩之，如一人身而有目耳手足．手之發達其自己正無異於發達全身．故目耳手足之發達卽所以爲全身之發達．目耳手足之間決無背馳與衝突．以目之發達與耳手足有利；耳之發達亦與目手足有利．此種相關利益卽根據於人格之唯一．設宇宙而爲一大自覺之精神，則各小精神彼此謀互相間之發達亦正所以發展此大精神也．吾人之小我能窺見何爲較現在爲更善（卽更好）者卽由於此種宇宙精神所推動．故吾生之唯一使命爲自我實現．小我之自我實現卽所以使大我爲之實現也．以自我必須實現，故我常知有較善於目前者，引我向前以求之．更有「最善」爲我生所懸之最後目標．得近於較善者得較滿足，得達於目標則完全滿足矣．故格林謂

自我實現卽爲「自我滿足」(self-satisfication)。須知格林此說與快樂論似同而實大異。快樂論者亦主張滿足，特其滿足爲快樂。格林則以爲快樂論所求之滿足乃對於某一慾望某一情感，而非由於全人格；故其爲滿足也爲一時而非永久。而格林則注重於永久滿足。其揭櫫「永久的自我滿足」一語卽正所以示區別於快樂論。再換言之自我滿足卽滿足理想我之謂也。蓋小我常爲大我所推動，常有一理想懸於前而努力赴之，使自身卽於此理想，而化爲理想我(the ideal self)。所謂自我實現亦卽實現此理想我之義。此格林學說之基本也。

§一百三十三。格林之說雖如此，顧彼亦自承此理想境界之爲何，此時頗難斷言。蓋吾人之自身尙未十分發達。雖道德之目的在永久的自我滿足，然在尙未全達此目的時，吾人頗難說明此目的作何狀也。以所謂實現乃係進行中之歷程。吾人方在實現中斷不能知實現之所底。特吾人不可以方在實現之中途而遽謂：現不足恃也。關於此點格林則不取進化論之說明而吸收進化論之事實。

彼以爲人類之有社會；社會之有改良；道德觀念之範圍由狹而漸廣；道德觀念之內容由淺而漸深；道德觀念之對象由外而漸內；凡此皆足以證明人類之自覺其發展也有一定之方向。第今日正在發展之途中，尙難預述其結果之作何狀也。惟於此實現之中途亦有可言者，卽其確爲實現，換言之，卽其確爲進化是已。蓋格林於此以進化而證明「實現」。彼以爲吾人之制度由家庭而種族，由種族而國家，由國家而人類，此制度自身之進化也。而處於此種制度下之吾人，當其在家庭中必不知不覺而努力於一家庭之「公善」(common good 卽共同的好)。迨其進而在種族中，必又不知不覺而努力於一種族之公善。至於進而在國家中，進而在人類中，莫不皆然。是此種制度卽自我實現之客觀化也。凡歷史所示人類進化之跡；於社會必見制度之擴大，於觀念必見內容之豐富。足見吾人確有一理想懸於其前，其進化無非欲稍稍有以接近此理想耳。更試以一二德目爲例，如所謂謹敕(卽節制)者。在其初僅指關於男女飲食之事而言；迨其後則凡事有節制者皆

屬之。又如勇敢，在其初僅爲表現性格，迨後則易爲奉公盡職。於此二例中有可見者：曰施行之範圍日漸而廣；曰所含之意義日漸而深。以施行之漸廣而言，如本來男女岐視，今則置於同一道德標準下矣；又如本來人獸岐視，今則待遇畜類亦有相當道德矣。凡此皆道德之應用逐漸張大其領域之實情也。以意義之漸深而言，如初則以爲滿足需要與本能；繼則以爲滿足知識與美感；最後乃至於永久的自我滿足。所有德目，如勇敢，如謹敕，如公正，皆因此而變其含義。此又道德觀念自身之進化也。格林頗注重於此，作比較之研究，而明道德之進化實爲一綫相延。卽此足證吾人於不知不覺中正在實現其理想我。特尚未底於成，故不便詳知其狀。

誰謂自我實現論爲汎而不切之譚耶？

格林既以道德觀念之進化以證自我實現之不爲空譚，則吾人可見彼亦殆猶黑格兒，注重於道德之客觀化。律以動機論與結果論之分，格林實非單純動機論者，亦非單純結果論者。乃以爲有動機而必有結果方爲正當。換言之，卽以結果

證實動機，以動機說明結果是已。二者必相待相成，而不可缺一。自此點言之，似較快樂論之專主結果與克己論之專主動機皆賢遠矣。

復次，格林與伯辣德萊皆駁斥快樂論，特亦不完全置快樂於不顧。彼等以為快樂唯起於自我已得比較上實現之時。蓋快樂止為滿足之副隨現象。而眞之滿足則惟在於完成理想我之際，或在於接近所理想。故專就快樂而論，快樂非吾人之所求。快樂論之大弊即在於買櫝而還珠。殊不知吾人所求者珠也而非櫝也。

此則格林一派對於快樂論之駁正，其言冗長茲請從略。

格林之說已如上言，大體如此，細點尚多，恕不一一述之。至於評騭，請俟下節。

第七節　對於完全論與自我實現論之批評

§ 一百三十四。完全論之基礎為理性主義，但亦兼收自然主義中之進化論。其特長即在以理性之發展而說明進化。可謂為理性主義的進化論。須知以理性之發展說明進化本較以因果法則之說明進化為便利。此其最大之成功處也。

雖然，吾人又不能不先研究理性。理性之爲何，吾於第二章內已言之矣。惟理性之說，其基本在以外界之條理與內界之統攝而打成一片。故無理性主義而不爲唯心論。於是吾人當卽一研究唯心論。

吾知世人對於唯心論有一大誤解：卽以爲唯心論者主張萬物皆由心所造是已。實則西方思想自始卽不作此想。第以爲外物不投入於吾人認識中，其本來面目，吾不得而知之；其投入於吾人認識中則爲吾人思想之格式所左右，非其眞相也。此理縱使置數萬萬科學家之前，亦無人不承認之。唯心論豈癡人說夢耶？我國一孔之儒動輒詆毀唯心論，亦徒彰其不學而已矣。夫吾人所認識之外物既不能不爲在吾人思想格局中之外物，則吾人研究外物不若研究思想。蓋研究外物爲間接，研究思想爲直接也。顧研究思想不若研究外物之易。以研究外物也以思想；而研究思想也亦以思想。以思想對付外物也易，以思想對付自身也必難。此卽學子所以一聞唯心論卽覺其爲譚玄說妙之由也。雖然，思想之爲物最爲

奇特。一切皆落沒於其中而不自覺。必先設其存在而後乃有一切，故英國傳統的唯心論派所研究之「心」乃係能知者(mind as knowng subject)而非被知者(as known object)。卽晚近數學家懷特海(A.N.Whitehead)亦曾云科學之研究自然爲認識自然而不思及此自然卽在認識中，而哲學則不然，乃研究自然而同時知此自然卽在思想中。彼名前者爲單純思索自然(think homogeneously about nature)；後者爲夾雜思索自然(think heterogeneously about nature)。著者以爲彼世俗之流不知哲學爲何物正坐於不明此分別耳。英人卡阿(Weldon Carr)亦謂哲學上所謂「心」決非心理學上之「心」。著者另以譬喻喻之：心理學上之心如在顯微鏡中細胞，而哲學上之心則如在吾人體內之細胞。以顯微鏡中之細胞未嘗不可藉以推知在人身內之細胞於萬一，然謂二者完全相同，實不可也。故近人抱定心理學上行動派(behaviorism)之偏激主張，遽以爲已將哲學上之唯心論破壞無餘。此誠妄人之妄言，不足一駁者也。總之，唯心論在哲學上仍

有堅固之壁壘．惟著者以爲在哲學上可取唯心論，而初不限以唯心論爲道德學之旨趣．何以言之？蓋道德學不妨先以研究道德現象爲起點．若必先假定唯心論之宇宙觀，則不免有假定太多之弊．統觀完全論各家如亞里斯多德，如黑格兒，如格林，皆不免陷於假定過多．以亞里斯多德言，彼必先假定宇宙進化之階段，必先假定人類正在理性之一階段，而後方可說明人類之有道德．以黑格兒言，必先假定宇宙理性之自行發展爲正反合之程式，必先假定意志之求自由有向外向內與合化之分，而後方可說明道德之地位．以格林言，必先假定有所謂大自覺之宇宙精神，必先假定此精神通於萬物，必先假定吾人之意志負此精神而出，故爲自發，不受因果連鎖之拘束，而後方可說道德之性質，足見完全論各家有一共同缺點：曰假定太多是已．

§一百三十五．此余於完全論之總評也，今請再就其各家而分別言之．學者多認亞里斯多德之學說其最特長處在於其適中說．顧吾人居今日而觀之，其

說殊欠嚴確．且著者以爲此說亦出於希臘崇尙美感之精神．蓋希臘人以爲美卽係諧和．而適中卽正爲諧和之一種．例如一朶梅花之五瓣，決不許其中任何一瓣而獨大．設其如此則失却調和而無美觀矣．是諧和之中卽寓有適中．適中者不許有過大或過小之謂也．亞里斯多德以此而詮道德殆視道德等於美．求適中乃所以保諧和，亦卽正所以成爲美也．吾故謂彼之此說其動機仍不外乎尙美之精神．特吾人按諸實際，所謂德者頗與折中有異．蓋凡事皆可折中．如向食五碗飯者可折爲三碗．向行十里路者可折爲六里．然此不足謂爲德也．故不能謂凡折中皆爲德．且折中乃僅爲德之一種．如希臘人所重視之「節制」（卽謹敕）卽爲凡關自身享受之事務必得中而止，不可過分．更證以亞里斯多德所列之表，其中頗多不類．卽以勇敢爲言，謂懦怯爲勇敢之反而則可；謂蠻橫爲勇敢之太過則不可．以蠻橫（卽莽撞）與勇敢在性質上有差別，在分量上未必有大異也．是以適中說在今日觀之，未免失之粗樸耳．

黑格兒之學說其中心仍在於正反合之演化程式．顧此程式決不能用於道德．而況此程式之自身亦有可議．黑格兒稱其說爲名理主義（卽邏輯主義），然按名理止能說明甲爲乙，乙爲丙，故甲爲丙．而決不能說明由甲而產生非甲．是以正反合之進程決非名學上之進程．以在名學上演繹法無從證之故也．依著者觀之，純爲一種假定．惟有包藏禍心之馬克斯(K. Marx)爲篤信之耳．實則不經學者一檢討也．後世黑格兒派僅取其發展之精神，而置此不議，殆亦以此故歟？此而用於道德勢必謂道德之進化亦爲由正而反，由反而合．正猶馬克斯之流之詮解社會進化者然．謂由共產而私產，由私產而積產．顧吾人則見惟道德界無革命．不意黑格兒以演化說明道德，乃轉使道德因演化而失其永恆．此豈黑格兒所及料哉！

伯辣德萊學說之中心在自我實現．其中所待解釋者厥爲「自我」一語．哲據心理學家之說，謂自我不外乎心之統一；且此統一乃逐漸完成，而易於破壞．

學家則謂有個體的自我(individual self)焉；有社會的自我(social self)焉；有普遍的自我(universal self)焉．所謂自我實現決不僅實現個體的自我，亦決不僅實現社會的自我，而尤必實現普遍的自我．著者以爲心理學家之說失之太淺，哲學家之說又失之太深．試問吾人之自我果能以心理作用之統一盡之乎？傑姆士於客我與社會我以外尤必立有「眞我」者殆卽有見於此，而知心理上研究不足以盡之也．試問所謂普遍的自我果可以徵驗之乎？必又有所不能．心理學既失之淺，哲學又失之深．於是吾人對於自我竟無由以得確解．設所謂自我者尙爲待決之啞謎，則自我實現之說又從何譚起耶？

證以格林之說更爲顯見．蓋格林必先假定有大自覺之宇宙精神，以爲吾人之小我卽爲此大心之分出．以此之故吾人遂爲不死．著者以唯心論之道德學之大弊卽在以吾人精神不死爲道德之唯一基礎．必先以全副精力從事於證明精神不死，然後以爲一切道德方有安頓處．以爲人生之價值純繫於此．設人

此說雖亦有優點，而著者殊不謂然．竊以爲道德之存在可無待於精神之不死．換言之，卽道德之所以爲吾人不可或缺者初不必謂其由於死後之禍福報應．縱使善人受禍，惡人獲福；縱賢者屈死，暴徒長生；而道德之存在屹然自若也．縱使死後一無所有，吾人終於一死，而道德之存在亦屹然自若也．必如此方足與言道德．吾人不妨節取黑格兒之一語，謂凡現實者無不爲合理者．卽在現世界求之可矣，何必超出此世界耶？格林之說以道德之進化而表明人類理想之自身實現，似未嘗不有見於此．故格林之說自後半段觀之，以理想主義與進化主義相調和，尙可謂爲比較上可取之學說也．

§一百三十六．完全論亦有共同之優點曰：置道德於全部文化中配合之以爲說明是已．猶如耳目之在人身，耳目之功能不外乎完成全體人身之功能．道德亦須配合於人類全體文化中，甚至於配合於宇宙發展之生物進化全程中，以求其性質方可得其正解．此實完全論派之長處也．

蓋吾人之文化有兩方面：一曰改造自然以適我；二曰改造我以適理想。前者爲征服自然。然後仍爲擴充征服自然之義，而視我亦爲自然界中之一物，亦得而征服之，且不可不征服之。以自然而適我，以我而適理想，故文化之發展實爲一種悠久之長計，斷非一手一足之烈所能爲功也。既知文化之發展爲久長者則當知道德之參與於其間亦必爲長期之進化。故道德非不變者也；特其變不以革命之方法出之。蓋道德所企者，學者多謂爲「極善」而吾則以爲毋寧曰「較善」（the better）。在甲種境況之下覺有乙種境況較甲爲善。於是在甲種境況時吾人之一舉一動一施一設而有合乎乙種境況者或近於乙種境況者，則名之曰善；以之養成爲性格則名之曰德。是以吾謂無進化無道德；無道德無理想亦無道德。道德所以求致於進化理想所以規定道德。迨既完全達到於乙種境況則又有丙種境況較之爲高。至此道德乃稍稍變化矣。卽向之惟適於乙種境況者不足爲最高道德。此雖非最高道德而尙不失爲道德，非不道德也。吾謂道德之進化不由於革命

者正以此故．換言之，卽止有擴充，止有深入，而無顚覆，無推翻．例如以「忠」而言．在君主制度下當忠於君；在民主政治下當忠於國．安知將來不能合全地球各人種而共組成一大國，豈非卽應改爲忠於人類乎？是無論如何，固未嘗將忠推翻也．卽在民主時代而有人忠於故君亦決不爲不道德，卽職此故．馬克斯一流謂社會革命而道德亦必革命．其說之不合於事實，吾將次章之末痛駁之．

讀者於吾說道德與理想之關係，愼勿誤會．須知理想與道德絕非截然爲二．道德乃正所以表現理想；理想亦正所以提升道德．換言之，卽道德唯在於理想；理想唯在於道德．二者一而二，二而一者也．若於道德以外求理想，以在道德外之理想而變化道德，則必治絲益棼矣．今之謀改造社會者完全昧於此理．欲以唯物史觀代道德，以求貫澈彼之所謂理想者，殊不知道德破壞則理想卽歸於無有．故其結果但見率獸食人之象，又寧有絲毫進化之可言哉！

總之，完全論除具有形而上學之臭味太濃以外，實爲比較上最可取之學說．

吾人苟從社會學心理學而稍稍佐以科學之說明，則未嘗不可暫奉爲定論　蓋無論有無大自覺或大我爲吾人之自覺心之根淵。然吾人之自覺（卽知識），其有以超越於當下之生活則爲不可掩之事實．　卽此一端已足證理想爲可能而有餘矣．換言之，卽吾人之理知必爲常求有以超越吾人之生命；此卽理想主義之唯一基礎道德正卽由此而出．　故吾謂舍以理想主義解釋道德外，吾人對於道德必不能有更切當之說明也．

第七章　綜合論與結論

第一節　綜合論

§一百三十七．　吾嘗言倫理思想止有自然主義與理性主義之二大潮流，在其始也自然主義之發現爲快樂論，理性主義之發現爲克己論．　以快樂論爲本位而調和克己論者爲功利論．　以克己論爲本位而兼收快樂論者爲直覺論．　以功利論爲本位而調和直覺論者爲進化論．　以克己論爲本位而兼收功利論者爲完全論．　是進化論爲完全論已純爲自然主義與理性主義之綜合．　吾曷爲而另立綜合論耶？　須知吾今所謂綜合論殆等於進化論與完全論，同爲對於此二大思潮爲之綜合耳．　特進化論之綜合也仍偏於自然主義；完全論之綜合也仍偏於理想主義．　吾取綜合中之較公平而不甚偏頗者名之曰綜合論．　是綜合論者固非第三種，不過進化論完全論中之較公允平均者而已．　學者如以多立名目爲不足，則歸之於進化論可也，歸之於完全論中亦可也．

雖然，以自然主義與理性主義爲公允之調和，其爲事也頗難。以吾人之立論不能無觀點。觀點立於甲則不能同時立於乙。若同時立足於甲乙二點，則其論又必無以自圓。此調和論之困難處也。是以往往以調和立說者終於失敗。著者非不知此困難，亦非欲漫然調和於其間。著者之意以爲一切學說皆爲一種「見地」(viewpoint)。而同一對象本有數種見地，均爲可能。以道德而言，謂快樂論爲絕非眞理，不可也。蓋快樂論至少不失爲一種見地。所謂見地卽吾人口語所謂「看法」。以道德謂爲快樂，至少可作如是觀也。克己論亦然。其餘如功利論，直覺論，進化論與完全論皆爲一種可能的看法。例如今有一銅圓於此，正視之爲正圓；斜視之爲橢圓；側視之爲一綫。謂此銅圓止爲正圓而非橢圓不可也；謂此銅圓止爲橢圓而非正圓亦不可也。然旣爲正圓卽不能爲橢圓，以一物不能有二形故。於是爭論乃起。有主張其爲正圓者則駁斥橢圓之說；有主張爲橢圓者則駁斥一線之說。而要以著者觀之，此諸說不妨同時成立。何以言之？蓋皆爲

可能的見地．其物本含有此數種觀點故也．

讀者其以爲吾說近於調停乎，近於息事寧人乎？其實不然．吾謂此諸見地雖同時俱屬可能，然並非謂此諸見地皆一律同等，無高下淺深之別也．果甲說之爲眞理等於乙說；乙說之爲眞理等於丙說；則吾人斤斤於甲乙丙之間，爲之批評，爲之分析，誠爲多事．故吾意初不若是．吾以爲甲雖爲一種見地；乙爲另一見地；然乙之見地中未嘗不可包括甲之見地．自此點言之，謂乙較優於甲可矣．仍用銅圓爲例以言之．雖橢圓有其特性，然橢圓可容納於正圓之中．故謂銅圓爲正圓，其爲說也較謂其爲橢圓者爲優．何也？以橢圓不能包括正圓(指同樣大小者)，而正圓可以包括橢圓．再以道德爲例，則功利論卽優於快樂論．以功利論能包括快樂論，而快樂論不能包括功利論．然以功利論與完全論相較，則完全論能包括功利論，功利論不能包括完全論．凡此不過舉例而已．足見凡一研究之對象雖可有數種不同之看法，然於此數種中未嘗不可有高下之分與較眞較僞之別．

其高下與眞僞之標準卽在包括之廣狹　於是愈包括卽愈近於眞(more comprehensive more true)．此蓋吾人暫時所用之眞理標準也．此事言之亦復淺顯易明．譬如一立方體之塔．自一面觀之，謂其爲一平方可也．自尖頂而觀之，謂其爲一點可也．自其底面觀，謂其一立方可也．皆可謂各當一面．倘能合而觀之，則可謂近於眞矣．近於眞者無他：愈見其全是已．能見其全體卽爲有得於眞際；止見其一部分則爲去眞較遠．故吾人之眞理標準曰「包涵」(comprehensiveness)．卽包涵愈廣衆其爲眞理也必愈可信．是以吾人對於所有諸見地諸看法固非漫然以同等視之也．明乎此，則吾之所以必求綜合者其故可知矣．夫亦曰愈綜合卽愈包括，愈包括愈爲眞理已耳．

第二節　翁德

§一百三十八．吾前言不偏於理性主義亦不偏於自然主義而爲公允之調和者爲綜合說．此說見於先哲尙不多見．不得已姑以德國大心理學家翁德（

（Wilhelm Max Wundt 1832—1920）爲代表．

翁德之說以心理學爲出發點，而尤注重於民族心理或社會心理． 請先言其心理學上之主張． 彼之主張有二： 一曰個人心理以意志爲中心，是爲心理上之主意派；二曰個人心理以外尙有社會心理，是爲「大精神」說． 二者有密切關係．茲以次述之．

彼以爲吾人之心理，決非如英國洛克與休謨一流之所詮，僅爲散漫之印象．每一印象屹然獨立． 止有起滅，而無變化． 於是吾人之心則無異乎無數印象相並列之一連串而已． 吾嘗設譬，以爲頗似爆竹． 無數火花並列成一連串： 其已放者卽爲過去之印象，謂其已滅可也；其未放者爲未來之印象；其正在爆放者則爲現在之印象． 此種學說視心爲印象之總稱． 吾人之一見一聞，一喜一怒，一思一欲，皆爲印象． 學者名之曰嵌屑派 (mosaic theory) 亦曰原子論派 (atomic theory)．翁德之意則正與之相反． 以爲吾人之心始終爲一整全之體，並非由各種原子

雜湊而成．此整全不僅指橫的而言，謂於此時所有心理作用皆綜合而統一焉；乃兼指縱的而言，謂一切過去皆曳帶而行，未嘗斬斷拋棄也．且不僅一切過去皆綜合於此統一中，而此統一之心乃又向前而奮進．換言之，卽携帶所有而趨向於未來是已．自此點言之，謂吾人之心以意志（will）爲中心，似無不可．特讀者愼勿以爲意志可離情感知覺而獨立．須知無意志而不伴有情感者，亦無意志而不具有知覺者．吾謂意志爲人心之中心或謂意志爲人心之發動力，不過爲言詮之便利，而實則所謂意志亦僅指心之向前趨進之活動耳．國人嘗謂意志爲「動念」．吾人一念方消，一念又起．如此念念相續而向前進行，卽心理活動與心理狀態之眞相也．翁德亦謂吾人之意志爲無限之波流．雖一高一下，一起一伏，而其流也甚長．自表面觀之，一若斷而另起，可謂每一意志皆由觀念而喚起；殊不知其伏流未嘗間斷，仍可謂由內而自行發展也．此乃翁德之意志論心理學（voluntaristic psychology）．而與其哲學上之主張有關．蓋彼於形而上學亦爲一唯心論

者，特其唯心論頗似前人之叔本浩與近人之柏格森耳　彼以爲宇宙之本體止爲「動」換言之，卽動而已矣，特此動也非漫然率然，乃有程序，有條理，有階段．故可謂一大動而非零碎散漫之無數小動也．吾人之心所以表現此動而外界之物質亦爲此動之表現者．其階段有高下之分者乃在於心之綜合統一較强於物之綜合統一．彼以綜合統一之疏密而定進化之程度．以爲愈統一愈進化．最後進化至於完全統一，斯爲「世界意志」，卽無限者之謂也．學者名此說爲主意派之進化論（voluntaristic evolutionism）．此翁德之心理學上與哲學上主張之大略也．

顧翁德之說尤重在社會心理．吾知國人一聞「社會心理」一語必卽思及美國派之交替反應與本能習慣等說．殊不知其所論者止可謂個人心理之社會方面，或個人心理上其社會的要素如何構成．至於翁德則不然．彼之所謂民族心理，所謂社會心理，所謂集合心理，乃指大意志而言．特此大意志與叔本浩之大

意志絕不相同。在叔本浩以大意志爲本體，個體之小意志從此分出，故其說爲形而上學的也。在翁德則不過以爲於個人心理以外另有所謂社會心理，亦爲獨立自存之物。此事索證頗易。如吾人之言語，當我發言時，謂其表現我個人之心理可也。然而「言語」則非我個人所創造。中國人有中國言語；中國言語卽爲中國之民族心理之具體表徵之一。夫離中國人固無中國言語，然中國人生死相繼，數千年來固已變易不知凡幾，而中國言語未嘗有虧。正猶吾人之身體，於一生中，體內細胞之新陳代謝不知若干次，而身體仍自若也。社會心理亦然。日本社會學者曾注意一瑣事。歐人削鉛筆與日本人削鉛筆之姿勢是已。乃發見歐美人之削鉛筆也其筆頭向內東方人之削鉛筆也其筆頭向外。此區區小事足見人之行爲動作無一不受社會之影響；謂此種行動爲個人心理之活動固可，謂其爲社會心理之見於個人者亦無不可。然則吾人心理中果有若干爲個人所獨具者乎？此事殊難分別。謂吾人心理完全爲社會心理所支配實未嘗不可也。依著者觀

之。似翁德所謂之社會心理卽爲個人心理之硬化（卽具體化）而可與他人心理相通者，如言語，信仰，風俗，習慣，傳說，共同觀念，共同希望等是已。凡此吾人可名之曰「文化」。翁德之所謂民族心理而實則卽爲文化心理也。換言之，卽從精神方面以解釋文化是已。謂文化爲一大精神，爲一大意志。此大精神大意志爲個人之小精神小意志所集合而成，特於旣成以後，各小精神小意志皆染其色彩，換言之，卽皆起滅於其中而未嘗因小精神小意志之有生滅亦有間斷也。故翁德之大意志卽爲文化之流，乃係科學的也。翁德以文化爲大精神，而以爲個人心理有兩方面：一曰受動方面卽完全爲此大精神之流湧；二曰主動方面則個人發揮其特性有所創造，特此創造亦正代大精神向前猛進而已。是以翁德頗重視社會上思想之領導者。彼以爲文化之增進卽在於此。著者以爲如瓦德之發明汽機，如盧騷之提倡自由，如洛克之主張容讓；如康德之倡導平和；如克魯樸金之發見互助；皆足爲思想上領導者之推進文化之好例也。此乃翁德之社會心理說，讀者欲知其道德學之

先不可不知者也.

§ 一百三十九. 翁德根據上述者於四方面以觀察道德. 第一曰道德意志(moral will); 第二曰道德目標(moral ends); 第三曰道德動機(moral motives); 第四曰道德規律(moral norms), 所謂道德意志卽總論道德之發動也; 所謂道德目標卽向來學者所謂之「善」(或好); 所謂道德動機卽向來學者所謂之「德」; 所謂道德規律卽向來學者所謂之「義務.」 今以次論之, 然後再爲綜合.

自道德意志論, 則吾人首宜解決意志自由與否之問題. 蓋意志若不自由則吾人一切行動將等於水流花開, 須用自然法則以說明之也. 翁德之意以爲舊日自由意志說與限定說, 其實各有所偏. 其謬誤在根本上不明吾人心理進程之性質. 須知吾人之心理猶如波流, 雖念念相續然其特點有二. 一曰每一心理狀態, 其前必另有一心理狀態. 如我見停雲而憶友, 其前必亦有一種心理狀態, 設其爲樂則足以彰此時之悲. 故自由意志論謂吾人之意志完全自由, 前無所承, 後無所

繼，實非事實也．顧反對意志自由者謂吾人之意志其動也純依物理學上力學之運動原則，根據其因即可推定其果．此又視心理狀態爲等於物理狀態之說也．翁德亦極力反對之．彼之說乃折衷於兩者之間．以爲於物理的因果律以外有所謂「心理的因果律」(psychical causality)欲說明此非先明心與物之分別不可．第一，物可以原子性之原則(priniyle of atomity)視爲「實體」(substance)而說明之，心則不能．心惟有以現實性之原則(principle of actuality)視爲「活動」而說明之．第二，物之變化可於其量定之，換言之，說明乃純在於其度量而心則不能．心之變化純爲性質之變化，故說明之亦在於性質．第三，物體止有堆集而心則不能．心之中每一感覺，情緒，意欲，觀念無不與其他相融化，相抱合，相滲透．每一融化，每一滲透遂另成一新者，乃完全改其舊觀．彼名此曰「創造的綜合」(schopferische synthes', creative synthesis)．此創造的綜合乃心之唯一特徵，求之於物不可得也．以此三點故心的因果律大異於物的因果律．物的因果律謂

果卽早存於因中亦無何不可．以勢力不變（conservation of energy）與質量不變（conservation of matter）之兩原則足以徵之．而心的因果律不然．吾人於其旣起以後得知乙心理狀態之前爲甲心理狀態，而在其未起以前則決不能以甲心理狀態謂其後必生乙心理狀態．是心的因果律上因不包含有果．換言之，卽物的因果律上因果必相等，可以方程式表之；心的因果律上果乃較因爲另有所增，不能以方程式表之．翁德此說可謂溫和的自由意志論．彼謂意志之發動必有其因，斷無無因而至者．特其因初非預定其終身．故所發之果仍爲創造．彼以此理而論道德之發源與其所以左右之之制裁．以爲有四點可言．第一爲外的制裁（external constraint）第二爲「內的制裁」（internal constraint）第三爲「永久的滿足」（permanent satisfaction）第四爲道德的理想與達到此理想之熱望．所謂外的強制不外乎法律與刑罰，此道德之制裁中之最低級者也．使人不得不守法，否則刑卽隨之．故其強制力在外．所謂內的強制者普通謂爲良心，而翁

德則以為由教育以致之;乃使其習為慣例.反是者自覺不適.通常視此為道德之唯一要素,而翁德以為僅此仍為不足.所謂永久的滿足則不由於强制中由於自取.其為義當較內的强制為深.即完全養成性格自然而然矣.例如仁慈之人其性格養成如此,其為仁慈之行為乃率性之自然而行耳.特此與第四之道德理想不可分開.必先懸有道德理想然後方足以領導行為.於此四點之中吾人當特別注重道德理想,今請再申言之.

§一百四十.欲明翁德之道德理想不妨再一言社會心理.在彼之意以為中國人之一舉一動皆為表現中國民族之精神.吾人之精神實暗中為民族之大精神所支配.吾人之運思受中國人傳統之思維方法之暗中左右.吾人之希望暗中卽為吾民族之大精神之所趨向.故除創造外吾人無不浴於民族精神之大流中.此民族精神有知識,卽堆積於現在之學術是已.此民族精神有情感,卽歷史上傳來之恩怨是已.此民族精神有意志,卽吾人於未來生活之共同希望是已.

翁德不僅謂有民族之大精神，日謂更有人類之最大精神，以包括各民族．是民族精神以人類精神爲背境；個人精神以民族精神爲背境．卽以言語一端證之．雖各民族有其各別之言語，然其構造必有相同之點．於此足見有人類之大精神潛伏於其中．文化日進，乃可由潛伏而漸趨於顯現耳．吾前已言，此種大精神卽爲文化之流．翁德以爲道德者此文化之流中之一方面也．故道德之發生非如超越主義派之言謂有一固定法則，千古不易而自另一世界以投入於此世界中．亦決非如經驗主義派之言，謂因個人行爲偶然有利遂致演爲規則，愈推愈廣．換言之，卽翁德旣反對康德之先驗的立法說；又反對達爾文之適者生存於自然淘汰說（按此適者指有道德者）．以前者視道德爲旣成之物；後者視道德爲偶起之物．兩皆失之也．翁德以爲道德卽此文化之流是已．其流彌長；由微而著；由小而大；由淺而深；由潛而顯．純爲一大精神之前進．若不認大精神爲實在之物而執着個人之小精神，則於道德進化之現象必無法說明．是以翁德反對個人主義，

反對功利主義，以爲以個人幸福之總和而引爲全體之幸福，其爲謬誤也，即正坐不知個人小精神以外尚有大精神存在。此大精神並非諸小精神之總稱。達爾文與斯賓塞一流雖主張進化，特其進化仍爲個人之進化。翁德之進化論乃異於此。彼以爲所謂進化者，即指此文化之大精神而言。惟大精神有進化，故小精神之進化現象方可解釋。例如殺身成仁爲道德中之最高者，然在以個人爲本位之功利主義下決無法說明。此無他，即由於功利主義不承認有超個人以上之大精神存在故也。設如翁德所言，則於此事自易解釋。不外乎滿足大精神之要求耳。於是吾人當知翁德之意在謂此大精神自身有進化，而在著者觀之，即文化自行增進是已。翁德則以此爲道德之目標。彼以爲向來關於此點有兩派思想。一曰置標準於後，如曰神之命令，曰良心之指揮是已。二曰置標準於前，如曰最大幸福是已。置標準於後必失之空疏，而其結果勢必仍置另一標準於前。故神命說良心說概不足以說明道德之目標。至於幸福說雖置目標於前可努力以赴

之，然其以個人爲本位，必又不能說明全體幸福與個人幸福之關係。蓋全體幸福初非各個人幸福之總和。設其如此，何以其中之一二個人必犧牲其幸福而代謀其他個人之幸福耶？足見功利主義之幸福論自身含有矛盾，不足取也。於是翁德乃以爲吾人應標準於前而標準非功利主義之最大幸福，實爲全體之進化是已。換言之，卽爲大精神之進化。此大精神常懸有理想，以促其進化。個人則當助長此大精神之進化。於大精神之進化有所順助則爲道德；反之有所逆阻，卽爲不道德。故道德之目標卽爲此大精神之進化。特其進化非如個人之企業者然，有預定計畫與方案。乃止爲在某種境況時常有另一境況爲較善於此；使其不得不趨赴之。翁德名此曰「目的之歧化」(heterogonie der zwecke, heterogony of ends)。卽謂一目的之後又產生新目的，或新情形之下另有新目的也。例如個人生活，其目的不外個人滿足。然爲滿足個人不可不結成社會。特一旦結合個人而成社會則另生有新目的產生曰社會之進化是已。此新目的在個人生活時決

不能有．故目的之歧化云者目的之層出創新之謂也．惟目的層出而創新，故吾人之理想乃不斷自行提高．於是吾人求達到理想之所有努力亦不斷自行堆積．是以文化愈積愈厚；而理想愈進愈高．文化者非他卽對於達到理想之努力之未完的成績也．翁德之目的歧化不啻謂因個人目的而又產生民族目的，因民族目的而又產生人類目的．在個人生活時欲達到個人目的，乃個人目的未完成而民族目的又生；在民族生活時欲達到民族目的，乃民族目的未完成而人類目的又生．如此迭增而擴大，勢必至於全宇宙而後已．此翁德之說在哲學上所以爲理想主義之故也．吾人今且斷章取義僅就個人目的與民族目的以及人類目的而言．翁德以爲個人目標不外乎自我保存（或自存）．爲自存計則須自我滿足與自我完成．但在民族目的人類目的產生以後，所原有之個人目的卽大變其意義．彼列有下表：

- 爲達到另一目的之手段
  - 其目的爲全體
- 自我完成
  - 向全體目的而完成
  - 向個人目的而完成—道德上無價值

- 自我保存
  - 即以自存為目的—道德上無價值
- 其目的為個人
  - 自我滿足
    - 由全體目的而滿足
    - 由個人目的而滿足—道德上無價值

由是觀之，在社會之進化之新目標產生以後，其原有之個人目標如自我滿足與自我完成，卽改其涵義：原以自身為目的者今改為使大精神進化之手段；原為自己目的而滿足者今改為由大精神之進化而致滿足；原為自己目的而完成者今改為向全體目的而完成。至於全體目的（卽民族目的人類目的）為何？翁德則名之曰「普遍目的」(universal ends)。彼以為亦有二點可言：曰公共幸福與普遍進化(public welfare and universal progress)。此二者與個人之自我滿足與自我完成正相對應。且二者亦復如自我滿足與自我完成之相倚相助：無普遍進化則公共幸福不能永久；而普遍進化本不外乎推擴公共幸福使其增加無底也。於此所謂「普遍」，所謂「公共」，往往誤會為各個人總和之稱。遂致認此說與功利主義相同。而實則大有異趣。翁德以為個人幸福不過為普遍幸福之手段，

乃由於小精神爲大精神之表現故也．故翁德於此亦與功利主義相同，以爲應增加個人幸福，特此乃止爲增加全體幸福之借徑，非以個人幸福爲目的也．自方法而言，翁德之說與功利主義同；自命意而言，則與功利主義大相逕庭矣．蓋個人皆有死．若以個人幸福爲最後目標則必謂其幸福限於生存之際．於殺身成仁之事無由說明．勢必假定靈魂不死而受果報於來世．此又宗教上迷信之譚殊無足徵．不得已吾人唯有承認個人皆有死，而由個人精神所凝成之「文化」（即大精神）則不死．個人有其目的；此文化之大精神亦有其目的．此兩目的須相輔益．有時個人貫澈其自身之目的而即所以表現文化之目的．有時兩目的有不能兩全之勢則應以文化目的爲先．此所以有殺身成仁之事也．故翁德之說與功利主義在根本上實不相同．功利主義以不能免於死亡之個人爲本位；翁德則以通貫過去現在未來之大精神生活之發展與進化爲本位．以大精神生活之發展與進化而定個人生活之價値：個人生活有所致力於此大精神之進化也則爲

價值否則失其生活之意義．所謂善與惡，所謂德與不德，其分別之標準亦在於此．換言之，即所謂善與德者個人生活而有貢獻於文化大精神生活者也．翁德此說純以確認文化之大精神生活係一獨立自存之物爲前題．由此而始產價值之標準．故其價值亦純屬於客觀．非個人主觀上之判斷也．夫個人之生活既以追求文化之目的爲目的，換言之，以貫澈大精神生活之目的爲目的，則勢必謂其愈有貢獻也即爲愈接近之．於是吾人之目的，或人生意味，即在助長文化，或順大精神生活之流而爲之伸張．翁德對於人生意味之解釋至此可謂已極顯明矣．

§一百四十一．難者或詰曰：個人若以自己之幸福爲目的必得而自知之，自易企圖；若夫大精神生活之目的爲何，吾儕個人皆無明瞭之認識，又安得而追求之耶？此駁詰亦誠有理．據著者觀之，似翁德以爲個人對於文化大精神之目的雖無切明之認識而要亦無傷也．試問各個人對於自身之利益因果皆有明切之預知乎？亦未必皆然．語云當局者迷．足見吾人於自身關切之事有時尚不能明

是吾人之求福固不限於自知何者爲福．縱使不知，而其求福自若也．個人之與文化大目的亦然．文化之流爲無限之進展，大都不可預見．個人之追求此目的亦決非預見其爲何狀而始爲之．須知各個人不過以其自身之理想爲目標而已．而此各人之理想卽有與全體目的相應者．是各人之追求其自身理想卽無異於追求大精神生活之目的也．譬如水流，有小流焉；有大流焉．其流也方向旣同，則小流卽所以助長大流．吾知難者必將又曰：各人以其各別之理想爲標準，豈非無共同之標準乎；無共同之標準豈非道德之爲規律也爲非固定乎？著者以爲翕德旣以「理想」說明道德之性質，以文化說明道德之成立，則本不視道德如法律然，爲一定具體之法則規律．蓋道德自身本爲一種理想．在甲種境況時以乙種境況爲理想．凡在甲種境況之際，同時具有升進乙種境況之條件者；此條件卽爲道德．例如在初民時代僅有家庭則必以組織國家爲其理想．而擴大其愛家庭之心卽視爲最高道德．

又如現世各國間戰禍潛伏，則必以增加國際聯盟之力，合全地球為一大聯邦國，以實現永久平和為理想．此擴大愛國心所以為道德也．在游牧時代必求進於農業時代，其主要道德當為勤勉等．由農業而進於工商業則信義等尚焉．故道德者非他：卽完成理想之條件是已．人類之理想日益自行增高，故其完成之之條件亦必逐漸擴充．道德之所以有進化，卽以理想之自行提高．無道德則無由以達到理想．然理想誠如翁德所謂之目的岐化，乃愈接近而反愈提高．於是用以追求理想之手段或條件（卽道德）其自身亦不得不同時變化，增加豐富與精深也．翁德此說著者深為同意．故特為演申之如上．

§一百四十二．復次翁德更論及道德動機．彼以為吾人之意志發動無不件有情感．快不快之情感實足以左右意志．故吾人之行為無不有情感以影響於其間．決非某種行為出於情感；某種行為出於理智；某種行為出於直覺．蓋無論直覺理智皆附有情感於其間也．於是翁德分道德動機有三：一曰知覺之動

機(motives of perception)．如目睹人之投井，遂起往救之念．其事由於目見而喚起意志也．二曰悟性之動機(motives of the understanding)．例如有兩事呈於前，比較其利害，權量其輕重，而後決取其一．此卽悟性所以指導意志之實例也．三曰理性之動機(moteves of reason)．此卽理想目標(ideal ends)之謂．吾人懸有理想足以促動吾人之行爲也．此三者皆件有情感．於第一，自我情感與同情情感並存而不相悖．同情之情感無異於自我之情感之擴大．於第二，則此二情感之一致更漸明瞭．至此乃自知自己意志與社會意志相合，於是自覺幸福．此種幸福之情感暗中與全體幸福相一致．於第三，則有所謂理想的情感 (ideal feeling) 者，以著者觀之，殆卽對於理想之熱情與渴望是已．翁德以爲此三種動機皆附有情感以左右其間．而此情感之爲自利與利他又同出一源．逐漸知全體之利卽爲自己之利，於是小意志與大意志暗合．此一致亦生一種快樂之情感．是以就情感言之，似有三種：曰自我情感與其擴大；曰與大意志合體之快感；曰對

於大意志前進之熱望之情感．此三種仍爲一原始情感之深化．雖與上述三種動機不嚴正相當，然亦足爲動機之助也．明乎此當知翁德似不完全反對快樂論．彼以爲幸福與快樂雖非吾人眞正目的，然實足以促動吾人．吾人眞正所求者雖爲大精神之發展與創造，而個人有得於此之時必亦自覺快樂與幸福．故自各人主觀方面之自覺而言，謂快樂與幸福爲文化增進與精神創造之指數固未嘗不可．是不啻謂文化之增進，大精神之創造，大意志之前趨，在在使吾人覺有快樂與幸福．文化愈進，精神愈有創造吾人亦愈覺快樂與幸福有加．僅就此點言之，謂彼不反對快樂論似亦未嘗不可也．

翁德更論及道德規律，彼以爲就規律言，法律與道德相同．謂法律爲最低級之道德規律亦無不可．特法律之目的在消極方面而道德之目的在積極方面；換言之卽法律欲人去惡，道德欲人向善是已．彼謂可分關於個人者，關於社會者關於人類者三種．於關乎個人之規律，彼以爲首先爲「自尊」(self-respect)

其次卽爲「忠盡」(fidelity)，卽盡本身所有義務之謂．反而卽爲自瀆與玩忽．於關乎社會之規律首先爲「愛鄰」　次則爲愛汝所屬之羣．反而卽爲自私自利．於關乎人類之規律首先爲「汝須自審汝之自身爲實現道德理想之一工具．」其次則爲「汝當犧牲自己以達到汝所理想之目的．」翁德之論道德規律大旨如此，其言無甚新穎，容不詳述．

此外尙有一點非說明不可者，卽翁德對於宗教之態度是已．彼以爲道德之最初發動在於宗教．蓋宗教本爲一種理想，欲改造現世界者也．道德之動機與宗教之動機同，皆欲以理想而易現狀．以此之故，彼以爲道德之極致亦必與宗教合轍．故道德之始也由宗教而出；道德之終也又必沒落於宗教中．此說以著者觀之，似與康德相同．皆視道德爲救濟現世之具．特此具雖爲必不可少而尙不爲唯一，所謂必須的而非充足的(necessary but insufficient)是已．

蓋吾人欲較近於所理想者，卽稍超出於現狀，則非恃道德不爲功．顧僅恃道

德一種，而無他事爲之助，亦復無濟也．故道德又必有待於敎育，法律，政治，宗敎——甚至於人種改良等等．此則非今茲所應論矣．

總之，翁德之說以文化之精神大流認爲獨立實在之物，而解釋道德．其說之特長在此，著者亦認此說實較其他諸說爲優．誠以彼以理想的情感認爲道德之發源．以爲吾人對於所理想者皆有所渴望，有所愛慕，因此遂致獻身；於是對於文化之精神大流乃有所貢獻．其動機純爲對於理想之企慕，故極爲純正．換言之卽道德者由從現狀欲進至理想之情感而發動者也．此則與宗敎同．以宗敎亦爲對於理想之熱情之發動耳．翁德以此而解釋道德，吾以爲極是．特須補足一語者卽文化包括全方面，而道德則僅在行爲方面．於是吾人可謂道德者由現狀欲進至理想之努力而發現於行爲方面者也．

§一百四十三．述翁德之學說既畢，今請爲之稍稍說明．翁德之說雖不如晚近學者所主張之「文化哲學」(kulturphilosophie)之甚．然實足以開此派之

先河．

狄爾坦(Wilhelm Dilthey 1833—1911)創有所謂「精神科學」(Giestes-wissenchaft)者卽從心理方面以綜合方法研究文化之大精神者也． 其高足許濮朗蓋(Eduard Spranper)撰有生活基型(Lebensformen, Types of Man P. J. W. Pigors 英譯本）一書． 其中開首卽論兩種心理學之區別． 以爲吾人普通心理學止講感覺意念情感等等，可謂原素派心理學(psychology of elements)． 另一種則講吾人心理構造之全體，從結構上而解釋其意義． 此卽結構派心理學（structural psychology）． 後者係從社會上歷史上文化上以窺吾人心理作用之結構，專以詮釋其意義． 此則爲英美學者所忽視，德國學者所特長也． 平心論之，一人之心理決非一人之所有；縱的方面大部分由歷史而沿傳，橫的方面大部分爲社會所投射． 故彼等皆主張吾人心理中有所謂超個人的心理 (overindividual consciousness)． 此種超個人的云者似可仿黑格兒名之曰客觀精神 (objectiver geist)． 顧許濮朗蓋則又以爲超個人的精神常有固定傾向，使文化依一定之法則而進

化．於此彼名之曰規範精神（normativer geist）．前者足以明於個人心理以外有所謂文化之大精神．後者足以明此文化之大精神乃常有所進化．且其進化之故亦可得而言．惟彼以爲文化心理與個人心理所交織者，吾人得用抽象之法發見其中有六種基型：曰理論型；曰經濟型；曰審美型；曰宗教型；曰政治型；曰社會型．由此而生性格．故彼之性格學（ethology or characterology）亦以文化哲學爲出發點也．詳言之，卽理論型成爲學者；經濟型發爲企業家與商人；審美型發爲藝術家；宗教型成爲信仰者；政治型發爲權力者與活動者；社會型發爲慈善家與人道家．詳論此點非本書所許，容不贅述．總之，以文化解釋道德頗足使吾人注意耳．許濮朗蓋且謂道德不屬於任何生活基型，乃涉及於生活全體者也．蓋未有人而僅具此種基型之一者．吾人實皆具有此種六個基型；惟各人所具，其程度有差別．卽甲具六基型而惟其中之理論型獨發揮至最高度；乙則亦具此六型而獨於宗教型爲程度最高．此言各型之集於一人而有高下深淺之不齊也．此外尙有互

相衝突之處。於此衝突之情形中吾人須努力於選擇其最高者，斯爲道德。故彼以爲道德訓條應爲『汝須於自己人格之價値能力以及社會道德所要求之限界內以實現爲最高者。』(be the highest that you can and ought to be within the limits of the demands of social ethics and your personal value capacity!) 彼之此說不外乎調和各種基型間互相抵觸處而又擇取其最高度，於是於社會道德之所要求得以滿足復於自己價値能力得以發揮。此亦一種以文化爲基礎而論道德之主張也。

顧此派有一特點：曰認文化爲「多元的」(pluralistic)是已。戴爾坦研究各種世界觀以爲皆有可能性而無法綜合之統一之。許潑朗蓋之六種基型亦不啻謂由此可發生六種人生觀。縱使有混合而仍有高下深淺之不齊，未能將六種列於一綫也。彼以爲功利主義者經濟型之人生觀也；亞里斯多德之適中與沙甫志培來之自然感情者審美型之人生觀也；叔本浩之解脫者宗教型之人生觀也；康德

之目的王國者社會型之人生觀也；柏拉圖之理想國者政治型之人生觀也．此等人生觀皆以生活基型之一爲其出發點，故偏而不全，可謂一偏之見．顧許濮朗蓋則欲建立其人生哲學於全生活．彼以爲吾人以自己爲有限者，換言之，卽爲時空所限，故常求有以越出此限而後快．特其越出也又不能爲無限，於是惟有使自己與一客觀價值相同化．然客觀價值中有互相牴牾者，於是又應取其最高者．自前者言，個人欲超出有限者而爲無限者，此趨赴於理想之義也；彼名曰「伸張的道德」(the expansive ethics)．自後者言之，個人附麗於客觀價值而自永，必常選擇於各種不同之客觀價值間，而有所棄取，此有所節删之義也；彼名曰「拘束的道德」(the restrictive ethics)．蓋人同時而欲生活於各種不同之客觀價值界中，必有所不能，至此勢必抑其一而就其他．此節制之由來也．此拘束的道德乃專對於節制而設．由伸張的道德使吾人自拔於時空所限之有限者而得附麗於比較永久不變之客觀價值；由拘束的道德使吾人比較此諸客觀價值而爲之自行決定

取舍．是彼之所主張不外謂吾人當就自身之性格而擇取文化之各種方向之一以發揮之至於最高度．此說視翁德無多讓焉，故附述於此，藉以爲翁德學說之引伸耳．至於批評容俟下節．

第三節　結論

§一百四十四．余述翁德與許濮朗蓋之學說，可謂已將以文化說明道德之主張闡明無遺．至此吾所論者已有十派之多．吾之論述盡告終止．繼此則當一述著者個人之主張．

著者之主張可謂與翁德等相同．亦以文化而說明道德．特說明之法則稍異其趣．今請先言吾人之生活．蓋不明生活爲何，必亦不能知道德爲何也．

吾所謂生活並非生命．蓋生命爲抽象概念，而生活則爲具體事實．生命就一生而言，生活就目前（卽當下）而言．故不必謂必有生命而後方有生活．何以言之？生活確爲人人當下所經歷之事實．至於生命不過對於生活之解釋而

已. 復次吾所謂生活亦非指心的生活與身的生活. 亦以生活爲唯一事實. 而心身則爲對於此唯一事實之分析. 自一方面觀之, 謂此生活爲心理的; 自他方面觀之, 則謂爲生理的 (卽身的). 殊不知此特分析以觀之耳而其本身固爲渾然一而已矣. 明乎此始可與言生活之性質.

生活之性質非他夫亦曰新鮮活潑而已. 休謨以「新鮮活潑」(vividness) 認爲「印象」(impression) 之徵, 而實則印象卽爲生活—固不拘其爲外的印象與內的印象也. 誠以印象惟限於印之之時, 否則已成「觀念」矣. 是吾人之一見一聞一喜一悲一言一動卽爲生活. 故新鮮活潑之義必含有此時此地 (here and now) 之義. 此時此處可簡稱之曰「今此」(以今代此時以此代此地). 而親歷此「今此」或體驗此「今此」者則謂之曰生活. 德語有 erleben 一辭, 譯爲「體驗」或「親歷」, 而實則卽謂此耳. 以圖喻之, 如甲圖. 其中橫綫喻空間; 直綫喻時間. 時間與空間之交點卽爲橫直二綫之切點. 此切點以 C 表之, 卽

C

圖甲

所謂「今此」者是已。吾人之生活則始終不離此今此。縱使現在一秒鐘爲一今此；前一秒鐘爲另一今此；後一秒鐘亦爲另一今此而要爲今此則一而已。吾今以生活限於今此之體驗，乃就最狹義而言。似亦可謂此爲原始生活。然而吾人於現在一秒點之今此未嘗不憶及前此一秒鐘之今此，亦未嘗不希望於未來一秒鐘之今此。是現在之一今此而竟包有過去或未來之另一今此。故生活決不限於今此，而於此時空之切點以外必有放大之範圍，特此範圍各人不同各生活不同耳。以圖喻之，如乙圖。圖中圓形之圈卽所以表示此放大之範圍。猶如燈然，切點如燈心而放大之範圍則燈光所照及之四圍也。此範圍之大小各人不同：有甚大者；有甚小者；有較大者；有較小者，此則後當再論。今先就切點之中心而言，則似可謂生活係事實；其本身無意義可言；

無價值可判。吾嘗言非吾人欲而後生；乃吾人生而後欲。換言之，卽非吾人欲生而始生，乃因有生故始有所欲耳。是以吾人第一步當視生活爲純粹事實。事實者意義與價值未嘗加於其上之謂也。

然則吾人之生活僅此純粹事實而已乎？

圖乙

是又不然。蓋生活爲限於時空上交切點之體驗，而生活之目的則爲求有以放大此切點。實以僅此交切點必致生活有困難焉。吾前言無人不於今此之交切點以外有所放大，卽本斯義。須知所放大之範圍愈廣則其解決困難也愈多；所放大之範圍愈小則其解決困難必亦愈少。解決困難多者所得自由亦多；解決困難少者所得自由亦少。此處所謂自由乃作「解放」之義。其放大之範圍愈廣乃愈不爲時空所嚴限，自可謂愈從時空限制中得解放矣。愈得解放卽愈爲自由。生

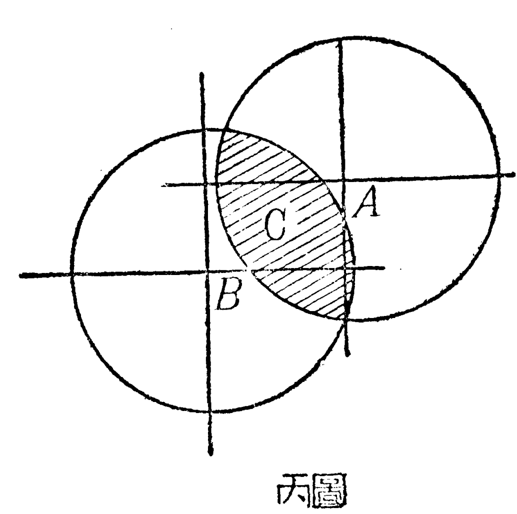
活之自身爲事實而生活之趨向則爲自由．自由者擴大生活之謂也．謂生活之目的在擴大其自身當無不可．是以謂生活無目的不可也．特此擴大自身之目的爲生活之必然趨勢；生活亦不自覺耳．

於是吾人當論及「覺」(consciousness)矣．所謂覺卽爲「知」(to know)：知者非他乃生活超越於時空限制之今此之第一步也．無論爲感覺之知，知覺之知，概念之知，思想之知，而要不失爲於亂中求定，於雜中求純，於渾中求分，於流中求住，於變中求恆．以時空交切點之今此言之，亂中求定，渾中求分，所以超越空間上此地之限制也；流中求住，雜中求純，所以超越時間上此時之限制也．故「知」之特徵在所以越出今此．換言之，卽抉此時空所嚴限之交切點之藩籬，而有以廣之．生不能不有知．迨知一起則又必使生超越於原來之生．生之有知，必然之勢也．知之使生越出時空之交切點，亦必然之勢也．吾故謂生之目的爲超生，換言之，卽生之目的爲超越其自身也．吾今言「目的」恐有誤解．蓋生活不過生

活而已，固未預懸目的而謀有以赴之．故此言目的者非指其前有目標以吸引之，乃止謂其後有不得不然之勢以推進之耳．換言之，卽欲生活卽不能不超生活．超生活乃由於生活而出，亦出於不得不然也．誠以生與知不能分離．謂必先有無知之生而後乃有有知之生．是說也著者亦不欲遽加否認．特以爲無論生之範圍與知之範圍是否相同，而知之所以助生則必無疑．則可謂知與生大體相同一．知卽爲生．所謂 knowing is living (to know is to live) 卽此義也．特此所謂知卽擴大今此之謂．生之義雖限於今此而仍欲有以擴大之．知卽此擴大之作用．謂知卽爲生，不亦當乎！自此點言之，謂生無不具有知，亦無不可．第知有大小廣狹不同耳．有極小而至狹者謂之曰無知．實則非無也，不過至微細而已．故吾不僅視知卽爲生，且亦視生卽爲知矣．何以言之？以生固未有嚴正恰如時空之交切點而絕無絲毫放大者．設其有之，此極狹之放大範圍卽知是已．猶如燈然，未有無光者．卽有至微細之光，而此光必在燈之四圍，非卽爲燈也．吾

今以燈喻生，以光喻知，則當知未有無燈之光，亦未有無光之燈．而光之大小則甚有不同．此讀者所應注意者也．

卽以燈與光爲譬，必又有可見者，卽燈爲不可共者而光爲可共者．如一室之內有二燈焉．甲燈之光可及於乙燈；乙燈可及於甲燈；二燈之光可共同遍及於全室．至於燈則不然．甲燈不能爲乙燈；乙燈亦不能爲甲燈．其個性使然也．因此可名之曰「主觀性」(subjectivity) 或「個體性」(individuality)．此主觀性惟在於燈，而不在於光．甲燈之光可及於乙燈是甲燈之光爲乙燈所共有．甲之所有卽爲乙之所有．則吾人名此曰「主觀間相通性」(transsubjectivity)，卽言共通於二以上之主觀之間也．此主觀間相通性可表之如丙圖．於圖中A B各爲一主觀．各有其



丙圖

時空之交切點．空間點不共同；時間點亦不共同．惟兩主觀之放大範圍則有共同所在，以C之有斜綫之區域表示之．此區域爲兩主觀所公有．於是吾人當知主觀絕對不能與人相共，否則卽不復爲主觀．而主觀所放大之範圍則可與另一主觀相共．故以生而言，我有我之生；汝有汝之生．生決不能相通相共．而知不然．我之知得爲汝之知；汝之知亦得變爲我之知．以知得相通相共也．由是觀之，生者知之本位也；知者生之放寬也．生以係本位故，乃限於主觀．知以係放寬故，乃通於各主觀之間．

在時空交切點之生活，以其爲獨一無二，以其不能重復，我名之曰生活之本身(the living in itself)．換言之，亦卽生命之自身也 (life in itself)．至於其放大之範圍，以其爲所必需，我名之曰生活價值(life-value)．言其爲價值對於生活也．故生活之本身無意義，無價值．而因附有生活價值遂致生活本身亦得有意義，有價值．吾人平素謂生活之意義與價值者非指生活之本身而言，乃卽以此放

大之範圍而言耳．質言之，卽生活倘止有時空之交切點則無價值，而若超出此交切點則始有價值．以生活之自然趨勢卽爲超出此交切點，故超出卽爲滿足其自然之趨勢．自滿足生活之必然的要求而言，當可名之曰價值．且其超出之範圍愈廣，則價值亦愈大．故人生之意義與價值純視此放大之範圍．吾前言無人不有所放大．則無人不有其生活之意義與價值．特放大之範圍各有不同．人生之意義與價值遂亦有不同．惟須知此種意義與價值係對於其中心點之生活本身而言，故概爲主觀的價值．(subjective value) 言其必有待於主觀性之存在而始可有也．至於共通於各主觀間者，以其不因主觀而異，則名之曰客觀的價值 (objective value)．普通稱此曰價值義蘊 (value essence)，言其爲一種義蘊而自存在於客觀也．須知凡價值皆有數量上之等差．換言之，卽凡價值皆可比較與衡量．特主觀價值與客觀價值之衡量則迥不相同．主觀價值以主觀爲主體，故其衡量也爲「評價」(valuation) 實則對於價值之經驗是已 (value experience)

客觀價值則可比較，故其評價不限於直接經驗，雖以推算亦可得之．凡此所言與本題無大關係，容不深究．總之，價值之所以為價值在能對於生活本身而成其自然趨勢，滿其必然要求．

於是吾人當更一言所謂「理想」(ideal)矣．普通所謂理想係對「現實」而言．吾以為惟在時空交切點上之生活可稱為現實．而放大此交切點即所以超出此交切點，此則可歸之於理想．以生活之目的在超出此現實故也．故生活為現實，而生活之目的為理想．生活所努力者即由現實以達於理想．質言之，現實者有限也，變也，渾亂也；而理想者無限也，恆也，確定也．以有限變亂之生活而自求有以達於無限永恆，斯謂之向理想而趨．其趨也即為放大時空之交切點而超脫之．愈超脫則愈表現其理想．故吾之所謂理想非預懸目標於前而為奔赴之，乃由後方需要所迫，使其不得不進．特其進也非預知目的之所在．不過以不得不超脫此交切點之故，遂覺愈超脫愈滿足耳．謂此為人生之理想固可．然自知

此理想之人實居少數．而自有人類以來，吾人所努力者無一非此．歷史上所遺留之一切文化卽此種努力之產物也．此則當於下段論之．

學者喜用「經驗」(experience)一語，以爲此乃最根本者，用以說明生活．吾今亦取此語．則必可見吾所謂生活之本身者卽純粹經驗或原始經驗或當前經驗之謂．而吾所謂放大範圍者卽經驗之開化或經驗之加富之謂．原始經驗而必開化焉，加富焉，此自然之勢也．學者又名原始經驗爲「此」(the thatness)；名開化曰「何」(the whatness)．由「此」而變爲「何」卽可謂之曰生活．此由「此」變爲「何」亦生活之必然趨勢也．故吾謂生活之理想爲超脫生活(the ideal of life is to transcend itself)．換言之，卽騰高於生活以上是已．蓋以生活爲限於時空之交切點，而生活之目的則在有以超脫此交切點．而第一步爲之稍稍超越者厥爲「知」．知者化「此」爲「何」，化變爲恆，化亂爲定，化渾爲分者也．故惟知爲能騰高於時空之交切點以上．此所以歷來學者皆主張唯心論

之故也。學者非有愛於心；特以知爲心之特徵；以惟知能致生活於理想，因不得不偏袒惟心之說也。

吾於本段論生活之性質與目的既已暢言之，容不再贅；惟希望讀者先明此前題，方能知道德究爲何等事也。

§一百四十五。吾前言生活不能止此時空之交切點而必有騰放。且此騰放愈大則生活之意義愈大。此騰放之範圍可共通，而不似交切點之爲唯一無二。今就此共通之範圍言之，須知此共通者既不以主觀而異，似可名之曰「客觀者」(objectives)。此種範圍自主觀而言，以其以主觀爲中心故自可謂生活之放大，然自不因主觀而異以言，則又可謂自行存在。於是吾人又當分二方面而言。第一就材料言，此種範圍所由成之素材不必爲新物。或卽爲其他主觀者。蓋吾於此不得不取萊伯尼志(G. W. Leibniz 1646—1716)之說爲前題之假定矣。彼謂無占據空間之物質；有之唯「力核」(force-focus)耳。彼名此曰「純一」

(monad 舊譯單元). 以現代科學解釋之,所謂陽電子(proton)一力核也,亦卽所謂一「純一」也. 所謂陰電子(electron)亦一力核也,亦爲一「純一」. 陽電子與陰電子所構成之原子(atom)亦一力核也,亦爲一「純一」. 由原子所構成之分子(molecule)亦一力核也,亦爲一純一. 純一之內可包括其他純一,而其自身仍不失爲一純一. 推而至於一結晶體(crystal),一有機體(organism)皆爲一力核,一純一. 大之如一太陽系等,而下之如一草一木,一人一犬,要皆爲一力核,一純一也. 彼之學說與現代科學頗相脗合. 無直流之時間,無橫遍之空間. 一切惟力核之互相套合與架構而成. 詳論此說非本書目的. 吾今特節取此義以爲吾說之前題. 吾以爲就一生活所放大之範圍而言,其材料或卽爲他生活者,不必視爲新創之物也. 特就其意義言之則不然. 每一放大範圍自成一種新意義.

例如我認識一友人. 此友人在我認識內卽爲在我生活之放大範圍內. 以友人之本身言,亦爲一生活者. 惟其在我認識內則迥異於其本身. 換言之,卽賦有

一種新意義是已．最顯著者莫若經濟上各種價值．如米爲食物則迥異乎其自然狀態．吾人食米，於是米卽爲吾人生活之一部分．米雖爲具體物，然其爲價値也則由存在於吾人生活放大範圍內．足見吾人於生活務求其騰越超脫，然所以資超脫騰越者仍卽爲其四圍之物．質言之，卽變化環境用以便於超脫放大是已．就其放大與超越而言，謂之加以新意義；就其所資者而言，仍爲舊材料也．

吾前言各人之放大範圍間有共同者，此共同者吾嘗名之曰客觀價値，而其實則所謂「文化」(culture) 是已．文化者與「文明」(civilization) 同．向者謂文化偏於精神方面而文明偏於物質方面．此不過用字之別而含義無殊．蓋未有物質文明而不以精神文化爲根據者．例如衣服必先有蔽體之觀念與禦寒之認識．又如房屋必先有製造之技能與土木之研究．又如舟車亦必先有水理之觀察與重力之辨認．故文明雖以物質爲表現而實以思想爲根底．謂文化足以包括文明可矣．故文化者自有人類以來所有對於生活擴大之努力由共同而堆積

之結果也。

文化之中亦有種類可分。其最低級者爲經濟價值(economic values)即經濟的文明(economic civilization)是已。何以謂其最低級?須知經濟價值亦爲用以放大時空交切點上之現實生活者。例如衣食住等之生計需要卽所以謀於空間軸上而放大時間,以其旨在延長生命。又如舟車飛艇等之交通需要卽所以謀於時間軸上而放大空間,以其旨在擴移地域。顧此不過使時空之交切點比較游活,不致十分固着而已。仍不能超脫也。以此之故最爲低級。以其對於生活之目的在超越自身者所貢獻尙微故耳。其次則爲政治價值,亦卽所謂政治文明。須知政治者非他卽人類集合成爲社會後,則社會便似一有機體;於是有分工協力,各職異掌以發達其全體;而各職之間不能不有所調和整飭。此司調和整理者卽政治是已。故政治之爲文化也視經濟爲高。以吾人生活之目的在超越其自身,而各個人之努力爲不足濟事。必合羣力而爲之。維

持此羣力使其不致潰渙則有賴於政治．政治雖非直接使吾人得達生活之理想者，然維持社會與文化則不可一日或缺焉．此外若美的價值，信仰的價值，理智的價值皆爲文化之一種．美的價值爲美術；信仰的價值爲宗敎；理智的價值爲學術．此種分類與許澂朗蓋大抵相同．而有一點絕不相類者卽彼視此爲生活基型，吾則謂爲客觀價值．何以言之？曰卽文化之產物是已．與個人性格無關．故在彼爲人性之分類而在我則爲文化之分類．吾亦非謂文化盡於此，不過以爲可如此分類耳．

且吾以爲於經濟政治美術宗教學術以外尙有一項曰卽爲道德．道德者文化價值也．吾前不言乎，生活之目的在超越其自身；文化爲合全人類之努力以達此理想者．故道德旣爲文化之一種，卽爲所以謀生活之超脫者．至此吾人可勉爲道德之定義如下：

人類現實生活受限制於時空之交切點，顧人無不欲超越此交切點；凡向此超

越之努力，堆集其共同者名之曰文化．文化有種種：對於物質需要則有經濟；對於合羣之維繫則有政治；對於條理之審知則有學術；而對於行爲方面有所律則者厥曰道德．由是觀之，道德者文化之一方面而已．此又吾與許濮朗蓋不同之處．彼視此等爲生活基型，故不謂道德爲生活基型之一．吾視此等爲客觀價值，故吾不得不認道德亦爲客觀價值也．

§一百四十六．今吾之說明尙須有補足之點．曰何以必須有文化？文化之所以能使生活超越於現實者安在？此二點頗爲重要．須知吾人各人獨自騰出其現實生活，其爲事也必至困難．卽最低級之騰越法如經濟價值之創造亦有待於羣力協作．他如學術價值，吾人常誤爲學者個人之創造，殊不知凡一新思想一新研究皆爲時代精神之推移，特以一個人精神之優越者爲表出之具耳．吾人研究學者之傳記當知其思想之由來：由前人繼承者若干；由時代反激者若干；由時

代啟發者若干．便可知學術價值爲文化之長流，而非個人之偶然創造也．吾之此說與國內時流所倡之歷史背境說迥乎不同．按歷史背境之論其所含意義殊爲暗昧不明．所謂歷史背境者果何物乎？若歷史一辭包括過去之勢力，卽若過去勢力一概積留，而所謂歷史殆等於當時情形與過去影響，則不啻自投降於吾說矣．又寧待辯！惟吾知彼等原意決不如此．大抵專指當時環境而言．然當時環境亦有種種：有經濟的環境；有社會的環境；有政治的環境；有宗敎的環境．若謂環境決定思想，而於環境之內容不加分析，此儱侗之論無足取也．若加以分析而謂社會狀態——尤以經濟狀態——爲思想之原因，則又顯然陷入於唯物史觀矣．故吾以爲時流之歷史背境說純爲一種汎而不切之譚．若其含義甚廣，則其原有宗旨卽失；若其含義甚狹，則卽變爲唯物史觀．二者必居其一．可見其說不足以自立也．吾今論此不過用證吾說而已．吾意在明個人而欲超越其現實生活勢必不能．於是合羣協力尙矣．此合羣力而從事於超越現實之成績，總名之則曰文

化．文化者吾人依生活超越其自身之目的由現實而趨於理想之合同努力也．此種合同的努力竟演爲客觀物．吾於此則竊取英國比較心理學家穆耿（C. L. Morgan）之所謂「突創」(emergence)．此說之梗概於拙作新哲學論叢中詳之．深盼讀者一參閱焉．所謂突創乃指異於配合而言．如原子之構成分子，此突創也，以據原子之性無由測知分子之性故．如木之構成桌椅，兵之構成軍隊，則爲配合，以據木之性質大概可知卓椅之性質，據兵丁之性質大概可知軍隊之性質故．穆耿之意先分宇宙爲若干層．每一層之上創生一新層斯爲突創，亦稱爲「突創品」(the emergent)．彼以爲粗分之有三層曰物；曰生；曰心．於物之一層又分若干層其最低者曰時空．於心亦然；其最低者爲感覺．吾則於此願有所補足．吾以爲心之一大層中其最高層爲文化．此卽翁德所謂「社會精神」（social mind）是已．此種大精神實爲一種突創品．換言之，卽在個人心理以外之一新層也．吾人根據個人心理決不能推測此大精神之爲何狀．故社會精神非

個人精神之集合或總積。止能謂社會精神由個人精神而突創以生但不能謂社會精神爲個人社會所集合以成。明乎此便可知吾所以不得不名此突創品之故也。吾今名此曰「社會文化層」(social-cultural realm)。

以社會詮爲突創層者有美國大昆虫學惠萊(W. M. Wheeler, Emergent Evolution and the Social in Proceedings of the sixth International Congress of Philosophy edited by Brightman)。彼以爲穆耿所分之層未免失之太固定，太粗朴，太嚴正太整齊。實則宇宙間有二大原則：一曰相續；二曰創新。於連續中有創新；雖創新而不破連續。斯謂進化。彼遂深以穆耿之不以社會爲人格之更高一層爲可異。彼以爲研究人類須先研究其他生物之社會以資比較。而研究其他生物之社會便當知實爲一種「上級有機體」(superorganism)。此種上級有機體更得創生「更上級有機體」(super-superorganism)。彼以爲人類社會於野蠻時代可謂爲上級有機體，而在文明時代則可謂於此之上又生有更上級有機體。

每一有機體自成一整全之體；其性質不僅不依賴於其中之部分（或分子），且其中之部分反爲此全體所左右．惠萊於此蓋又應用德國新心理學派之「全局」（gestalt）之概念以說明社會之構造也．此說自著者觀之，殆與前哲之視社會爲有機體者同其命意，特名辭變化而已．往者曾以人體比喩社會．以爲個人則爲耳目口鼻，合之以成人體，斯爲社會．故耳目口鼻當各盡其職司，所以全人身之功能也．此說之病在於專用比喩．實則著者以爲社會與人身不盡相似．故在吾個人之意，主張文化與社會者個人對於超越其生活之努力因共同而變爲「客觀者」之謂也．此種客觀者自成一界（或一層）．就其爲層言，可謂突創品．於是個人之居於此層（社會文化層）中，殆猶錫鐵之入於爐中，無形而融化．故吾以爲今日之「文化人」與古代之原始人（卽自然人或素朴人）迥異．赫胥離似頗見及此．彼謂於自然界惟有天然淘汰之法則流行其間；而於人爲界則止有文化競賽而無弱肉强食．似自然法則與人爲法則完全相反．人之可貴卽在

其能於自然法遍行之自然界中獨劃出一區域，於此區域內施行一種與自然法相反之法。殆猶歐人於吾華土地中劃一租界，以彼國之法律施行其間，而吾之法律反不生效力也。今以治外法權爲喻，似可謂人於自然界有治外法權。爲此治外法權所沐化之文明人與不具此治外法權之原始人相較實大相逕庭。不惟環境有變化，抑且自身性質亦根本上有變化。自然法可以變易生物之性質；人爲法亦可以變易生物之性質。故吾人之呼吸於文化中正猶魚之息棲於水中。以水之性質而變易魚之性質；以文化之性質而變易人之性質。魚離水不能生活；人離文化亦不能生活。人爲生活計，必求有以超越其現實，於是乃創有文化層。此文化層亦爲實現之物，特其爲實在也與個人心理之爲實在物者有異。如圓形可以目睹，自可謂確有其物；如四角形之圓與五乘方則非可目睹，然不可謂確無其物也。果無其物又安能有此觀念耶？可見所謂「實有」本具歧義，而非一義。不得謂必如圓形之有而始可謂爲有也。文化層之存在亦準斯理。其爲存在也雖與個

人心理之存在不同，而要不失爲一種存在耳．今有以此種意義異於通俗者名之曰 in Pickwickian sense (G. E. Moore 之言)．吾亦曰此種存在須自特種意義以觀之也．

§一百四十七．文化層之意義既明，則可說明道德矣．許濮朗蓋分道德爲兩方面：曰伸張的方面，實卽創造的方面；曰拘束的方面，實卽抑止的方面．換言之，卽一爲創發；一爲禁抑．吾以爲此皆可以上述之義解釋之．蓋吾人既創有文化層，吾人便棲息於其中．於是有兩點宜注意者：卽一曰文化常有所不足或缺陷；二曰吾人亦常有所隳落．請先自第一點言之．吾前言文化爲所以使生活超越於現實者，須知此種超越僅在程度上而實未有底止．蓋超越一分亦應謂爲超越；超越兩分亦然．但於超越一分時未嘗不欲再進而超越兩分；迨至兩分又欲求三分．如是而進未有底止．故謂生活之理想極其遼遠；生活之目的極其遠大，實無不可．對於此遼遠之理想，吾人所努力者，換言之卽積爲文化者，僅屬初步．雖文化

自身時有進步然其對於理想終屬最初之一步．以此之故當知文化層雖爲客觀者，而此客觀者並非固定物，乃時時以超越生活爲目標而求增加其接近目標之程度．此言文化對於目標理想之關係．因其離理想尙遠，故時時須自行增厚與加富．文化之進步與堆積全在於此．蓋文化對於其理想常有未足，不得不仍向前進也．誠如翁德所言，文化之進也非由於自進，乃由個人精神爲其代表而進耳．個人精神有所創造足於原有文化之總體有所增加者此種創造卽代表文化之前進．個人精神之此種創造亦有各方面：有於美術方面者；有於學理方面者；有於經濟方面者．而於行爲方面則爲道德：此卽所謂創造的道德是已．於舊有之道德上另加以新擴充．亦卽所謂伸張的道德也．不有伸張的道德，則文化無進步，道德無發展．其爲重要可想而知矣．

雖然，惟文化之進由於個人精神代表之故，乃往往反致有缺陷．何以言之？蓋個人精神之代表文化決不能爲眞正代表；其所創造仍含有個人精神爲多．此

種個人精神不能於文化之大流有所增加。以此之故個人精神所創造之思想不免有杜撰，遂致可笑；個人精神所創造之制度不免有硬化，遂生流弊。且以此之故，吾人不能謂古來所有大思想家之學說其中一字一句皆足爲文化之貢獻；然亦不能說其中一言一義皆不足爲文化之貢獻。古來所有大事業家創造制度者亦然。於道德亦莫不然。文化之道德方面亦不能自行進步，而必有待於道德家之個人精神爲之代表。此道德家之道德行爲固可使文化之道德方面有新擴充，然終不能無個人精神之夾雜於其間。是故往往有道德家其行爲自後世觀之頗多可議者。此無他：其個人精神不足與文化大流同永久故也。吾人崇拜學者，崇拜英雄，崇拜仁人義士，其故在此。惟吾人必須知文化而必由學者英雄仁人義士爲之代表始有進展者則終不能免於缺陷。則以此種個人要素無法免除耳。於是吾人之文化，其進展也必非直綫，乃爲重疊；換言之，卽必於進步中寓有修改，於修改中寓有進步。再換言之，必有時以修改代進步，而並不止一進步而已；乃以重重疊疊

之修改爲進步．此種修改可謂爲第二類之創造．其在道德方面則不得純視爲伸張的道德．蓋介乎伸張的道德與拘束的道德之間者也．吾以其較近於創造，故附於伸張的道德一方面而論之．

復次，請言個人之對於文化常有所墮落．以人常有在文化層中向下墮落之勢，故不得不有拘束的道德．拘束的道德無他：即禁人之下墮是已．何以人必有此種傾向，亦復易見．蓋吾人欲以理想超脫現實則必須改變原性．而此原性雖經修改仍常有復現之勢．故無論如何高尙之個人其中不能絕對無世俗之慾念．無論如何開化之社會，其中不能絕對無害羣之分子．誠以人性之中有肉慾，社會之中有反社會性，皆爲不可免之事也．須知文化之加於人正猶豢養野獸而爲家畜．馬犬雖被人豢養而致馴良，然有時其獸性仍須勃發．人亦如此．人之沐化於文化中，雖其原有性情已改大半，然究不能無所遺留．此即個人之所以必須修德克己，社會之所以必須奬善懲惡之故也．拘束的道德之爲重要既如此．特

僅恃此仍爲不足．吾前謂道德爲必須的而非充足的，卽本此義．蓋吾人欲其不自文化而下墮，非有道德爲之拘禁不爲功．若僅有法律等必不能濟事也．然僅有道德而無法律等之制裁亦必有未周．自非有道德不爲功言之，卽道德爲必須的之義也；自僅有道德猶有未周而言，卽道德不爲充足的之義也．故道德在一方面爲絕對不可缺；而在他方面又不能僅恃道德一端．吾人欲使文化常進而其中之個人無有墮落，則惟有以道德與法律敎育等相輔而行．近來學者往往重視法律敎育乃至於解決生計之經濟與改良種族之淑種學(eugenics)而忽視道德，以爲此等足以解決文化全部，此實大謬之譚．殊不知此等非與道德結爲良伴則不能於文化有所貢獻．此則著者所深信，敢以宣告天下者也．

準此以言，道德有創造與抑禁之兩方面可以見矣．此二方面決不可去其一．而學者往往忽視此點．試以上述之各說證之．如功利論與進化論皆注重於伸張的道德一方面．尤甚者如蓋育至謂不須有制裁與義務，直不啻謂不必有拘

束的道德矣．其爲一偏之見，似不待言．他如克己論之重苦行，自律論之重自律皆未免太偏於拘束的道德一方面．獨快樂論中之伊璧鳩魯似不可謂屬於伸張的道德一方面．且解脫論之欲出世亦不得謂屬於拘束的道德一方面．蓋解脫論之欲超越於現世與吾人欲以文化而超出現實者同其理想同其目標．惟方法則不同耳．一以進化求之；一以逕直求之．一視全人類爲一體而求之；一則各個人以求之．此其不同之所在也．故吾人對於出世主義之目標不能批評，換言之，卽不能有所駁斥．所可商榷者止在方法．蓋問題止在方法之可能與否而非理想之正當與否也．自此點言之，謂吾之文化說亦爲一種出世主義亦未嘗不可．吾於哈特曼之學說雖不相同而在精神上固大體表同情耳．

§一百四十八．道德之性質既明，請進而一言道德與個人之關係．吾人之修德在於改造「性格」．世人對於「性格」一語往往誤會爲「天稟」(natural trait)．實則不然．天稟者生而俱有之特性也．性格則由於鑄成，而非由於天生．

故性格之涵義較天禀爲廣．例如今有人焉，天賦聰明，授以良好教育，遂成好學深思之士．其好學深思，性格也，由鑄而成之者也．至於聰明則爲天禀．謂由其聰明而得成其好學深思則可；謂好學深思卽爲聰明則不可．性格與天禀之關係於此可見．以有聰明而竟不好學深思者，故不得謂凡聰明必爲好學深思，凡好學深思必爲聰明也．明乎性格與天禀之不同而猶相關則可知道德與個人天性之關係矣．

所謂道德的性格(moral character)者謂以道德而鑄成性格也．如慷慨不僅於一二事爲然，乃習而成性．又如吝嗇亦然．此皆吾人所習見者．此外如仁慈，如俠義，如智敏，如忠實，如剛毅，等等皆可成性格．須知此等非由天生而然，乃因沐化於文化中而鑄成也．迨鑄成以後則無異於天性．凡具有慷慨之性格者決不有吝嗇之行爲；凡具有仁慈之性格者決不有殘殺之行爲．故道德的性格卽爲由文化而造成之天性．吾前謂文化足以改造人性，卽謂此耳．夫人之性其原始

也固未必不仁慈，然亦決未必爲仁慈。使其爲仁慈者文化之力也。吾嘗譬之，天稟如凹處，文化之鑄也如水之流入。水之流入視凹形之大小圓曲而異其勢。故謂吾人個性純自天然而生成，非也；純由文化而造成，亦非也。乃二者有相關之點耳。不有水之流入，其凹形不能顯著；不先有凹形之迹，水亦不能流入。大抵就個人而言，天稟之於性格有相關處，由文化以薰習之乃得愈見其顯明焉。特此皆自個人而言，至於種族與人類全體，則大都可歸於後天所贏得者。以道德爲例，個人之具有道德大半可爲先天的；種族或人類之具有道德大致皆爲後天的。故道德之在個人有先天的痕迹，其在種族或人類則概爲後天的贏得。何也？以文化爲有人類以後所創造者故也。文化未起以前，無有道德；文化既後，道德隨而進化。蓋道德即文化自身之一方面耳。個人沐化於文化中自鑄成其道德的性格。此即道德之所以有確實性(validity)之故也。

道德既由鑄成之性格而自然表現，則此種道德的性格之在人身正猶綠色之

在草木，堅性之在鋼鐵。　草木而失其綠色；鋼鐵而失其堅硬；則其自身必有所虧。人而失其道德之性格則亦必不復能爲人矣。　自此點言之，穆亞視「善」爲一種性質，如綠色者，謂爲不可界說不可定義，似亦頗有所見。　特著者以爲若依照通說則此止可用以詮「德」(virtues)，而非所以解釋「善」也。　蓋「德」與「善」雖大體相同而微有差別。　善者普通指道德之目標而言；至於德則謂現於人身之性格而能接近此目標者。　故通常以目的視善，而以手段視德。　實則此種通說微有錯誤。　須知吾人視善等於所求，換言之，卽所理想者，以其爲善而求之，非以所求卽爲善也。　於是善不限爲遼遠之目標。　若有目前之較善亦可求之。　故理想不限於預立遠大目標，且預知此目標之所在。　積無數目前之較善卽可達於極善。猶如欲赴熱帶之人，日行百里，雖不能立卽達到其目標地點，然愈行愈近，愈覺熱矣。謂其每行百里卽得一較善可焉。　明乎此則吾人不必預立固定之目標。　而卽以「德」代表此「較善」。　自此義言之，吾固贊成穆亞之說。　蓋德確爲不可界

說者，不可定義者．正猶黃色之爲一種性質者然，不可再歸併於他種性質也．以實例言之，如忠如誠，如恕如仁，凡此諸德其爲「性質」(quality)也頗似紅黃藍白黑．吾人止能謂白之爲白，故吾人止能謂忠之爲忠．今有一物，其物爲白，有目者共見之．今有一人其人爲忠，亦有道德感者共認之．故吾人良心之能識忠慤，等於吾人視官之能見黃白．此種諸德皆爲單獨(unique)，而不可謂爲他物所變成．換言之，卽有自具之性不可還元至他種性質也．學者多稱價値爲「第三性」，而吾則以爲此種諸德正卽所謂第三性．惟人具此第三性，故人爲文化之所鑄造者；故人爲棲息於文化層中；故文化層爲在宇宙中各層上之最新一層．吾以層次之突創表明理想之步驟；而於一層之中則採取實在論之態度．是以吾說自全體而言可謂爲「理想論的」(idealistic)；而自德目而言則可謂爲「實在論的」(realistic)．晚近實在論已漸漸與理想論接軌，吾之此說固非有何創見也．

§一百四十九．道德之養成由於性格之鑄造既言之矣，今當一言其反面之

所謂不道德者．不道德卽爲「惡」(evil)．惡之來源有三：曰自然之惡；曰人性之惡；曰制度之惡．所謂自然之惡者謂天然之缺陷也．如生而跛一足或眇一目，皆可歸入天然缺陷一類．又如生於沙漠者缺乏飲水．盧騷(J. J. Rousseau)謂山嶽之國宜勸工；平原之國宜勸農；殆亦本此義，謀所以補救天然之缺陷也．此天然缺陷往往爲不道德之源．於此所謂不道德蓋指其阻礙吾人擴大生活與騰高生活而言．故人類最初級之努力大都集中於此：此卽設法補救此種缺陷．管子謂衣食足然後知禮義．並非謂禮義由衣食而出，乃謂最初級尙不能解決，則高級者自譚不到耳．此種天然缺陷中最大者卽爲食料不足之問題．馬爾塞斯之人口律謂人口之增加率常超出於食料之增加率，終必有大恐慌之一日．此點實爲人類文化前途之危機．晚近學者絞腦汁於社會制度之研究，無非欲改造社會．而限制人口亦爲其一端．他如淑種學更從質一方面着眼．總之近來學者欲使人種於質方面大加改良，於量方面不致漫增，皆志在有挽救天然缺陷也．凡此非本書

所應論，讀者參考經濟學，社會問題，人口論與遺傳學等書可焉．

其次則爲人性之惡．吾前謂吾人之於文化層中無論如何，終不能完全芟盡其在文化層以前之原性．此原性之殘留有人較强，有人較弱．設能有如亞里斯多德所謂理智生活者，如柏拉圖所謂居於理世界之生活者，豈不大佳！無如吾人無論如何不能盡棄原來狀態而入於文化狀態．此克己派所以有制欲之說也．

大抵對於慾有數種看法．一曰視慾爲惡．二曰視慾爲善．視慾爲善者如蓋育一流，至謂慾滅則生命頹矣．著者以爲兩說皆爲不當．蓋兩說皆中社會心理學之弊．認每一慾卽爲一獨立之物．社會心理學家名此曰「本能」．謂有種種本能．如色慾本能；自利本能；種族本能；甚且如爭鬬本能；羣居本能等等．每一本能獨立存在．著者則寧願取哲學見地以爲決無此種各各散立之本能：有之惟一衝動耳．此唯一之衝動，其發現也有不同．發現之於傳種則爲色慾；發現之於自保則爲自利．非有各種本能，乃止一衝動之轉化而已．本乎此則吾人可主張慾

非惡亦非善．而要視其與文化層之理想的格局是否鑿枘不相入．如其相入而無格杆則不爲惡．否則宜有以克制之．故吾贊成克己派之制慾論．特不謂所有諸慾皆應克制，乃止限於與文化層相衝突者耳．吾嘗於他處主張化慾說，卽爲此．蓋慾而能化，自毋須克．至於若有不能化者似不得不有以鎭壓之也．晚近精神分析學（psycho-analysis）關於此點頗有發見．其說雖失之渾淪而於吾人修養之道則稍有啟發，其功亦不可沒也．（可參閱拙作精神分析學ＡＢＣ世界書局出版）

至於制度之惡，則由於制度之硬化，吾於前已稍稍言之．蓋任何制度當其始也要爲一種理想；迨其行之既久，其原有義意必漸漸喪失，而留此軀殼．此謂之硬化．殆猶人身之骨節與血管，一至老年，卽化硬也．吾嘗以爲一切制度皆爲表現文化之具．故其中必含有三大原則：曰向上；曰自由；曰平等．所謂向上卽提高之謂，使文化更升入理想一步也．所謂自由卽解放之謂，使文化得破除其澀滯也．

所謂平等卽公正或公道之謂，使文化得以普遍而各人之間皆得有其相當之價値也。此三標爲一切制度所不能不同時而並俱者。倘僅具其二而失其一；則必不爲良好制度。顧一制度而能保三者皆臻最高度，其爲事也至難。舉視世界，今尙無之。羅素（B. Russel）於到自由之諸路（Roads to Freedom）一書評論各制度之短長，頗有見地。以非此所應討論，請從略焉。總之，制度常有硬化。則文化遂有澀滯。而往往個人之不道德生於制度之流弊，不能盡歸罪於本人。舊來道德學往往忽視此點。以爲一切罪惡皆由於本人之作孽。此實爲一偏之見。但近來論者又多陷於矯枉過正。以爲一切個人罪惡皆由於社會環境與制度風俗所使然。此說之失實更重於前說。蓋制度縱使硬化，而個人未嘗無適應之力。個人而能適應得宜決可不致陷於罪惡。否則又何必有修養耶？故謂制度足致人於犯罪，此最不通之論也。大凡主張此種環境說者其居心多不可問。而青年之被害於此說者比比皆是。此誠中國目前之大問題也。

要之，自然之惡與人性之惡以及制度之惡常混合爲一，不易分析．往往有一惡事焉，由於人性使然，亦由自然所迫，亦因制度所演．謂其純出於何種，不可也．明乎此則當知救濟之道亦不可專側重於任何一端．故個人修養之道德不可離共同生活之經濟與社會運用之政治以及拘束行爲之法律等等．關於此點容於下段詳之．

須知所謂道德卽爲對於此種不道德之征服．亦卽理想征服現實之謂也．苟有人能於此種不道德之征服加以計算而確證已征服者視未征服者由少而漸多，則必可使吾人於厭世主義與樂天主義（卽進化的淑世主義）之間定其抉擇矣．雖今日尙未得其人，而著者實企望焉．

§一百五十．吾前言道德不能離經濟法律等等；普通謂此等爲道德之制裁．

按「制裁」一語謂使之遵從與拘束力（binding force）相同．大抵指由外而加於其上者而言．如法律中之刑罰，其爲制裁也甚爲顯明．其他如教育上之訓

育，宗教上之神威，等等亦可視爲制裁．此外經濟上公道原則，政治上善良慣例，亦何嘗非制裁耶？故制裁一語殊欠明瞭．其謂道德由於制裁而成乎？法律之懲惡非卽所以視制裁爲保障道德之具乎？審如是說，勢必謂道德不能自立；而必有所以維繫之者．正猶駕車之牛不自前趨，而必有鞭策以强迫之．又頗似大厦須支之以木而後始免於傾覆．誠如此說，殆無異於謂道德自身不具有拘束力，而必借助於其外者．著者實反對此說．故吾極不喜「制裁」一語．試以法律爲道德之制裁爲例以明之．法之制定能不先有公道之觀念乎；能不先有善惡之分乎；能不先有惡宜制止之觀念乎？法之執行能不先有公道之認識乎；能不先感有守法之責任乎；能不先有不可枉法之良心乎？設法律之制定而不先有善惡之辨，則所制定之法律決不足以揚善而抑惡．設執行法律者而不先有守法之良心與責任感，則所執行之法律決不足以獎善而懲惡．故言法律爲道德之制裁必先假定法律爲道德之產物．蓋必先設有道德然後始能有合理的法律．今以道德之產

物爲道德之制裁是無異於以道德之自身爲其制裁也．是以制裁一語最引人誤解，著者主張屏棄而不用．而另以「互相關係」(Correlates)或「相關者」一語代之．請言其故．

夫道德非「自足的，」前既言之矣．其故實由於文化自成一全體，而不可分散．無知者往往謂經濟自經濟，政治自政治，學術自學術；各爲一獨立物．實則所謂經濟政治學術宗教道德不過文化之各方面耳．猶如一哲學書於此．自其形而言，謂其爲方；自其質而言，謂其爲紙；自其造成而言，謂其爲印刷；自其內容而言，謂其爲哲學．此蓋抽象言之，至於具體物則此書是已．謂之方者固不能離此書；謂之紙者亦不得離此書．而此書又不能離方形紙質而自存．明乎此則當知文化中有經濟政治學術道德諸方面，非經濟政治道德等爲各自獨立之物而後相集合以構成文化也．故文化爲一整體而所謂經濟政治學術等等乃吾人爲便利計抽象以觀之耳．此種抽象不過就其中之每一方面而爲之．特其中之方面以因本

體爲整全之故又無不相關相聯．故經濟決不能離道德而獨立，正猶道德之不能離經濟也．無論何種生產方法必有待於合作．而合作則必先有合羣之道德．

無論何種交換方法必有待於公平．而公平則必先有應當之觀念．故經濟行爲之先必有最初步之基本道德．否則經濟行爲不能成立．政治亦然．無論何種政治必先建立制度．而制度之創立又必有待於是非善惡之辨別．換言之，卽必先有勸善抑惡或保善防惡之心然後方有制度．且制度之運用亦必須有此種認識與夫責任之自覺．是政治之成立必先有若干道德爲其條件也．至於學術亦甚明顯．蓋欲於眞理有所獲必須首先有誠心，不自欺，不欺人．此「誠」卽道德是已．誰謂學術之研究不須先有道德爲其基礎耶？此言經濟政治學術宗教等之有待於道德也．

然吾殊不欲效彼馬克思之徒之經濟一元論而亦作道德一元論，謂經濟政治法律宗教學術皆自道德而出．吾則主張道德亦必有待於經濟政治學術等等．

試以經濟爲言，語云衣食足然後知禮義，此最顯見之事實也．又如政治，天下斷無政治不修明，制度不良善而能使民德高厚者！至於學術亦何不然．總之，道德之產生不由於經濟政治學術宗教正猶經濟政治宗教學術之產生不由於道德．而道德之發達則與經濟政治學術等之發達相關．雖其相關亦未必有嚴正比例：如經濟進一步道德亦進一步．然仍有不整齊之比例率存乎其間．其故止以文化爲一整全之體；此全體上之各方面不得不互有照應也．吾前謂道德爲必須的者，卽謂文化之一整體中決不可缺少道德之一方面．設其缺少，則不成爲文化，換言之，卽無文化．吾前謂道德爲非充足的者亦卽謂僅有道德一方面不能成文化之整體．苟有文化，則必須同時有道德經濟政治學術等等，各方面相倚相關以成其全也．

§一百五十一．道德在文化之整全體中，文化進步則道德亦必進化．道德之進化與其相關者（卽經濟政治學術等）之進化相輔而行．然其間之程度未

必有嚴正比例，然二者之相關則不容否認也。本書之目的不在討論經濟政治學術等之進化與道德之進化之關係以及其比例，且關於此點因論之未免冗長勢不得不有所割愛。今專就道德之進化一方面言之。

論道德之進化首先宜注意者卽爲風俗習慣之爲實際道德而尚不足爲道德之本身。謂道德因風俗習慣而見則可；謂道德卽爲風俗習慣則不可。此點吾已於第一章中詳論之矣，茲不贅。特須知此區別若不分明則一切誤會緣之而生。彼社會學家謂道德止有變化而無進步正坐此故。馬克思之徒謂道德限於階級亦坐此弊。蓋皆誤道德爲風俗習慣，以爲舍各民族所有之各種禮俗以外別無道德其物也。誠然，道德不能離禮俗而自存；禮俗則各民族不同，各時代不同；甚至於階級亦有不同。殊不知禮俗止爲形式而道德則在於意義(meaning)。蘇格拉地可謂首先發見此分別者。茲列其譚話一段以證之。

有一少年欲行公正，蘇格拉地知其不知「公正」爲何解，向之辯答如下：

蘇格拉地問曰：虛僞爲正乎抑不正乎？

少年曰：不正.

蘇格拉地曰：然則欺詐乎？

少年曰：不正.

蘇格拉地曰：然則竊盜乎？

少年曰：不正.

蘇格拉地曰：然則奴役他人乎？

少年曰：不正.

蘇格拉地曰：然則克敵而奴役之，正乎抑否乎？

少年曰：正.

蘇格拉地曰：竊取敵人之物，正乎抑否乎？

少年曰：正.

蘇格拉地曰:乃者汝謂奴役他人與竊盜皆爲不正,何以今則謂爲正耶?
少年曰:前者對朋友而言;今則對仇敵而言.
蘇格拉地曰:豈非二者可正亦可不正乎?
少年曰:然.
蘇格拉地曰:設有將軍以軍心渙散不能作戰,而作謊言曰:救兵將到,其振爾氣!其爲正乎抑不正乎?
少年曰:正.
蘇格拉地曰:設有父親因其小兒有疾不欲服藥而作謊言曰:其中有糖,其爲正乎抑不正乎?
少年曰:正.
蘇格拉地曰:設如汝之友人忽染瘋狂而舞刀,汝竊取其刀,其爲正乎抑否乎?
少年曰:正.

蘇格拉地曰：乃者汝謂不正者對於仇敵而施亦可爲正，何以今對於朋友而施亦爲正乎？

於此足見公正（或正當）不限於某種事件。若固執某種事爲正，某種事爲不正，則必不能普遍適用。故公正僅爲一種意義。苟其意義不變，雖事件千變可焉。

吾國之孔子亦早明此理。彼於弟子之問孝問仁，皆異其答辭。試歷舉之如下。

（一）問孝

孟懿子問孝。子曰：無違。

樊遲問孝。子曰：生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。

孟武伯問孝。子曰：父母唯其疾之憂。

子游問孝。子曰：今之孝者是謂能養，至於犬馬皆能有養；不敬何以別乎？

子夏問孝。子曰：色難。有事，弟子服其勞；有酒食先生饌；曾是以爲孝

乎？

（二）問仁

顏回問仁．子曰：克己復禮爲仁

仲弓問仁．子曰：出門如見大賓；使民如承大祭；己所不欲勿施於人；在邦無怨在家無怨．

司馬牛問仁．子曰：仁者其言也訒．爲之難，言之得無訒乎？

樊遲問仁．子曰：愛人．

樊遲問仁．子曰：居處恭；執事敬；與人忠．雖之夷狄不可棄也．

可見仁者不限於克己復禮；亦不限於愛人；亦不限於居處恭，執事敬，與人忠．而在得其意義．失其意義者雖克己復禮不足爲仁．論者多謂孔子因弟子之性格各異而異其教訓．吾以爲此特一方面之觀察耳．蓋孔子之所以不作同一答語者亦正用以表示此種道德上之概念不可以某某事象限之也．其用心與蘇格拉地正同．吾人更請以淺近之例以明之．如南洋羣島至今尙有野蠻人種，其中

即有殺親之風俗。父母一至耄耋之年卽須生埋。然此種行爲似不可謂爲不孝。何也？以彼輩以爲此卽所以愛其親者；倘有人不如此，或將羣起而非難之矣。又如歐人皆用火葬，自吾儕中國人觀之，以父母遺骸付之一炬，亦可謂不孝。而在歐人則未嘗覺有絲毫孤負親恩之心也。故若堅執厚葬爲孝，於理必多不通。於此可知道德與風俗雖一而實二。謂風俗之逐漸改良乃所以表現道德則可。謂風俗卽爲道德實大大不可也。以風俗爲具體事情而道德爲抽象概念。特抽象概念惟於具體事情中藉以表現之耳。最能見及此層者厥爲格林。彼之述道德進化，其主旨卽在明道德自身有進化，並非僅有風俗之變遷而已也。其次則爲翁德。彼一方而用哲學方法（卽批判方法），他方面用科學方法（卽歸納方法）於風俗之變遷中求道德概念之進化。吾已於前節論之，玆不重述。惟吾於翁德之言頗有所得。吾以爲道德之進化爲範圍推廣與涵義加深，而其最初之根本要不外乎兩點。第一，吾名之曰「誠」卽翁德所謂自尊（卽自重）是已。第二吾名

之曰「仁」卽翁德所謂敬鄰是已．實則卽孔子所謂「忠」「恕」也．對己必誠，必忠；對人必仁，必恕．此實爲道德之最初基本，其他一切道德皆由此而進展以出．以口語表之，此二者可謂爲「起碼」之道德．蓋卽最原始最基本者也．此基本道德決不能謂其再由他物而生．例如唯物史觀謂道德出於經濟制度．吾誠不知對己之「誠」爲何種經濟制度所產生；對人之「恕」爲何種階級所製造．在吾以爲無對己之「誠」則任何經濟制度皆無由建立；無對人之「恕」則任何社會組織無由成就．故此種基本道德爲一切經濟政治學術等所必需挾以相俱者．而決非經濟政治學術等之所產．且自「誠」而進化者如愛名譽，愛眞理，等等；自恕而進化者如愛羣與犧牲等等；皆爲後來發展之道德．吾人謂愛眞理出於愛羣，不可也；謂犧牲出於愛名譽亦不可也．可見此種後來發展之道德必各有其胚子．休謨一流認一切道德皆由社會成立而始發生，第其胚胎則遠在社會以前．其說著者以爲極是．於是吾人對於道德當分別觀之．卽道德之基礎與道

以道德之來源亦卽道德之胚胞也。所謂道德之基礎卽道德之來源亦卽道德之胚胞也。以道德之來源而言，著者深贊成康德之說。以爲求之於自然界（卽現象界卽經驗界）決不可見。故可謂道德之來源在於超越界（卽本體界）。然須知此非謂各個道德事項。以各個道德事項言，斯爲實際道德，卽風俗是已。每一風俗得於環境人情上求其所以然之故。不得謂其出於超越界也。然而道德非卽爲風俗，前已暢言之。故專就道德言，何以必須有道德證以經驗實無法說明。蓋道德卽爲文化之中心，而文化卽所以謀超越現實生活。至於何以必須超越現實，求於經驗無由索解。止能謂吾人之生活其本性卽爲超脫此生活。此其故止能存於生活以外，而不能卽在生活中求之。故文化之所以爲文化，道德之所以爲道德，訴諸自然界皆無由以解釋。換言之，卽人類之何以必有文化，何以必有道德，決不能在自然界求得證明。誠以生活之必求有騰越其自身乃正其理想也。此理想之根據不在自然界現象界，而必在於自然界現象界以外。康德以實踐理性而明此理，其說

實爲正當．故著者專就道德之基礎以爲康德之說最爲可取也．

至於道德之入於此世界也則自有其進化，而與其超越界之基礎無涉．康德之說止能明道德之基礎而不能卽據而推論道德之進化．論道德之進化又必兼採自然主義．關於此點，以翁德之態度爲最宜．吾前已言吾書暫不討論道德進化與經濟政治學術等之關係．惟有一點須聲明者卽文化之進展以道德爲主要．英人頡德（J. Kidd）頗有見於此．以爲社會進化與學術思想無關．蓋學術思想止增長吾人之辨別力；辨別力增則離心力亦必增．於是重個人自由而缺少爲羣犧牲之熱情也．彼以歷史證之．彼謂一民族之興不由於思想之開化而實由一種神祕的情緒爲之固結．此神祕的情緒卽由宗教爲之憑藉．彼視宗教卽爲道德之代表．此說在著者觀之雖有眞理，但須分別言之．謂社會之進化在於道德是也；謂宗教卽所以代表道德則非也．蓋宗教中包括要素甚多，雖其中亦有道德，然尙竟有屬於不道德者．故宗教與道德初非一物．吾人設能於宗教以外

而另側重於道德，則頡德之說亦尚可用．質言之，卽專注重其所言之社會進化不在於思想而在道德一點可矣．大凡一民族其道德之根底素厚，又未遇摧殘，則此民族必可進化．反之，若中國者，雖於道德之思想，開化最早，而以政治不良之故，數千年來竟未有太平時代延長至四五百年者．致民德乃無由進化．此誠吾中華民族之大可痛者也．

§一百五十二．關於道德觀念之諸點既已略論之．尚有所謂道德之假設前題(postulates)者，亦請一為討論焉．通常所謂假設前題有二：一曰意志自由；二曰不死．今先論第一．

吾以為對於自由所以有爭論者實因未曾置一明切定義之故．今欲確定自由之義必先將自由分為二種．一曰名學上之自由；二曰實際上之自由．學者往往混而為一，致生誤會．前者亦可稱絕對自由；後者亦可稱相對自由．蓋發於實際上者止有相對自由；由吾人決不能覓得絕對自由存於現世界也．特學者往往謂

相對自由必以絕對自由爲根據．換言之，卽在事實上雖先有相對自由，而在名學上則必先有絕對自由．著者以爲未免太膠柱鼓瑟．故著者之意不妨先專就相對自由而言．所謂相對自由卽爲「選擇」．蓋在此世界無論何事皆有若干「交替」(alternatives)．斷無止限於甲因產生乙果者．例如飲鴆致死，似鴆毒爲因，死爲果，而一因止限於一果．換言之，卽此因止限於產生此果．殊不知在鴆毒未發時得以手鎗自戕．則其人之致死由於手鎗而非由於鴆毒也．然謂手鎗一擊後必可致死，一因唯產一果．殊不知手鎗所擊或非要害，而當此之際鴆毒方適發作．則謂其人之死由於鴆毒亦無不可．總之因果之間有可遮斷性．甲因本產生乙果，但於乙果未成以前，得有丙事出而遮斷之．於是甲卽與丙相連接矣．此種可遮斷性卽爲可代替性．惟可代替者亦復有限．例如以兩枚骰子擲之，其數雖不能預知其爲七爲八；然必可知多不越於十二，少不下於二．卽其變化之可能性限於在二至十二之間．因變化可能性爲有限故事物有可預計．惟可預計

者止爲「概然率」(probability)，非能確切指定也．吾名此曰「變替可能性」(possibility of alternatives)．此理亦可用之於人事．吾人行爲雖有種種，然亦未嘗無界限．在此界限有所變化與更替，卽可謂爲自由．此實際上自由之義也．蓋此事可就客觀方面與主觀方面分別言之．在客觀方面爲更替；在主觀方面爲選擇．不有客觀上之變替可能性則主觀上之選擇亦必無從而施．是以選擇以更替之存在爲前題，且視更替之多寬而定．更替愈多則選擇必亦愈多．就選擇言，謂之曰自由；就更替言，謂之曰可能性；二者實一也．不有可能性無從選擇；不有選擇亦無由定其更替．故實際上之自由止爲此種選擇於可能的交替之間者；別無他義．至於此種可能的交替則因進化而增多．無機物之所以機械性者以其含有可能的交替極少，頗似一因止產一果．有機物則因組織繁密，機括活絡，其所含有之可能的交替乃較多．降至人類因有心意知慧之作用於其間，更能自由應付．故謂進化者由少量自由進至多量自由之謂可也．可知自由之增加惟在

於進化．不訴之進化而欲求自由必不可得．關於此點余曾於拙作新哲學論叢第四章中詳之，讀者請一參閱可焉．

根據上述之義則吾人可主張不妨暫以實際上自由爲限．至於預先設立絕對自由而爲此實際自由之名學上根基，則純爲理論上問題而與實際無關．以吾人所需者止此實際自由；而事實所示皆亦止此相對自由．康德以意志之自律必先假設有意志之自由，實不免於太求名學上之整齊．實則吾人不妨將絕對自由置之於遼遠之將來．以爲由現世界之少量實際自由而進化，終必可得到絕對大量之自由於未來．此說與預設絕對自由在先者亦無區別．此二說止有名學上之分別，而絕無實際上之差異，學者任擇其一可矣．

復次吾人宜討論不死．吾以爲亦宜分別爲二方面以觀之：一曰不死之概念；二曰對於不死之努力．此分別與上述關於自由之分別亦正相同．卽一自名學而言；一自實際而言也．今亦先就實際者言之．吾前謂生活限於空時之交切點；

此交切點隨時間之流而亦流．故在交切點上之現實生活可謂無時不死，刻刻死，時時死也．猶如插足於流水中，抽去再插，已非前水．以前者已逝矣．所謂「逝」即死是已．可見黏附於現實之生活無時不死，固不必待至身亡而後死也．其比較能不十分黏附於時空者厥爲生活之放大範圍．前已詳言之．是以著者以爲就今日人類文化程度而言，止可謂吾人正在對於不死有所努力，然不得謂已證明不死．蓋吾人所有文化無非欲使生活不固着於時空之交切點而有所騰越．其騰越愈高，則可謂愈近於不死．吾人所有之理想卽在此不死；吾人所有之努力亦卽向此不死．生命之進化實以此爲目標．物之所以必須有生命者卽在於求有以永生．生命之必須有知識者亦正在於有以超生．永生與超生卽所以謀不死也．故可謂自有生物以來所有生存之努力，其目標所向無非爲「不死」．自人類以來，所有精神上之創造．無論小自感覺印象，大至記憶概念，無非爲求此不死而努力．是以謂人類於數千年來不知不覺中時時刻刻向死抵抗，欲有以超越之，蓋

無不可．人類已早走入力謀不死之長途中．其所得雖不多，然仍不能遽謂無望．

故著者以爲就不死之概念言實可斷言決無從證明．而就人類努力言，則吾人固無時無地不欲向此而趨也．可見吾人對於不死之努力實爲事實．一切文化卽爲此種努力之結果．當其始也爲求現實生活之不死而努力．其繼也知此爲不可能，遂改爲求生活之放大範圍之不死而努力．各個人求其生活之放大範圍得以永存，堆而積之，於是文化乃成．故文化者人類對於不死之努力之意外的結果也．至此可知個人無不死；惟其所產之文化可以比較上不死．此卽著者所謂相對的不死之說也．文化愈發達則不僅文化之自身爲不死，且棲息於文化之個人亦可得比較上不死．何謂比較上不死耶？蓋謂比較上能超脫空時之交切點．試以古代之人生與現代之人生相較．必見現代之人生活十年足抵古代之人生活百年．現代人欲赴千里外得於一二小時行之，古代人則非十餘日不辦．現代人得於一二小時中週知各地重大新聞，古代人則非窮年屢月不辦．凡此皆

所以移動時空之交切點而擴張之．將來必致文化愈進步愈增加，則個人之生存其中者愈得超越於時空交切之限制．此卽所謂相對的不死．吾以爲絕對的不死不可得；可得者惟此相對的不死耳．

是以著者主張不必以不死爲預立前題，換言之，卽不必設有不死然後始有道德之可言．儘不妨置不死於遼遠之未來．以爲將來文化大進步，此種相對的不死必可逐漸增高．安知不能達到絕對不死之一境耶？至於現在則毋須以道德建立於不死之概念上．以縱不能證明不死，而吾人向不死之努力固仍自若．換言之，卽吾人固自始卽以不死爲最後之目標，初不待名學上證明其成立而後然也．

準上所言，吾人對於道德已可得一鳥瞰．蓋吾人之生活其本旨實在於超脫現實；凡關於此種超越者集而聚之則成所謂文化而道德卽文化之最重要方面也．故道德實爲超越現實生活之理想．其超越之進也無窮，故道德之發展亦無限制．此蓋著者綜合各派所試建之說也．是否有當，惟賢者判之！

第四節　唯物史觀與道德

§一百五十三. 吾書述各派學說，獨於馬克思(Karl Marx 1818—1883)之說未曾列入，不無缺憾. 實則馬克思之道德論止可謂爲一種推翻道德論. 吾書既主張道德之確立，勢不能不對於此種破壞論加以迎頭痛擊. 此卽所以列爲最後一節之故也.

馬克思之說爲唯物史觀(historical materialism)亦稱曰歷史之唯物的解釋(materialistic interpretation of history). 其說之最顯明者見於所著經濟學批判(Zur Kritik der politischen Oekonomie)之序文；其次則爲共產主義宣言書(Das Kommunistische Manifest)；再其次則散見於其大著資本論(Das Kapital)茲先錄經濟學批評判上之言，並意譯之如下：

『吾人於其生活之「社會的生產」上投入於一種必然的關係中，此種關係獨立於其意志以外，卽適應於其「物質生產力」之發展階段之「生產

關係」是已．此種生產關係之總和造成「社會之經濟結構，」而法律政治等「上層建築」卽建立於其上，「社會的心意形態」亦與之相應。物質生活之生產方法實普遍制定社會生活政治生活與精神生活．吾人之「知」不能左右「有，」而「有」則能左右「知．」社會之實有乃規定吾人之思維情感．』

共產主義宣言中亦有下列之言：

『從宗敎哲學以及思想等之見地以駁斥共產主義，殊不値一硏究．蓋吾人之印象，意見與槪念，一言以蔽之，卽人類之心意無不與其生活關係，社會結合，以及社會實狀而共變化．實不待深究卽可明白者也．思想史之所證明者卽精神的生產無不與物質的生產而共變．一時代中有勢力之思想卽止爲握有勢力之階級之思想．』

依上述者觀之，吾人於唯物史觀可得下列之公式

社會的心意形態　　　　精神的生產

宗教　教育　道德　　思想　哲學　主義　範疇　學術

(即精神的文化)
(上層建築第二)
↑
法律　國家　家庭　政治
(即制度的文化)
(上層建築第一)
↑
經濟的結構
(即生產關係之總和)
(下層建築)
↑
生產關係
↑
生產方法
↑
生產力

（生產關係、生產方法、生產力）社會的生產

於此須稍加解釋，蓋有若干專門名辭非有界說不可．第一，爲「社會的生產」．馬克思所謂社會的生產係指共同生活上之生產，而與個人孤立之生產正遙遙相對．換言之，即人類結成社會以從事於供養其生活之物質生產也．第二爲生產力．所謂生產力係指吾人造出可以供給吾人生活之必需物品之可能性而言．換言之，即吾人造作物品之能力是也．以馬克思派之汎勞動主義而觀，似即指

勞動. 第三爲生產方法. 此蓋謂勞動方法與技術. 如一人於一日中造一靴; 另一人於一日內能造兩靴. 此卽生產方法之變化, 遂致生產力加倍也. 第四爲生產關係. 此謂人與人之間對於生產之社會的關係. 蓋一人孤立不能從事於生產, 而必須協作或交換. 例如種田, 甲鋤土, 乙播種; 例如織布, 甲搖絲, 乙投梭. 此種分工合作, 在馬克思名曰生產關係. 以在此同一生產歷程中各人之地位不同. 有職務較繁者; 有職務較輕者. 如資本之投於生產則演成資本家. 資本家與勞動者卽由生產關係而判分之兩種地位也. 換言之, 同爲從事於生產之人, 而其間關係不同遂致有相反之地位. 第五爲經濟的結構. 此指全部經濟構造而言. 如交易, 信用, 工資, 利息, 資本, 紅潤, 土地所有權, 土地佃耕權, 貨幣, 物權法等等關於經濟制度者; 綜合其全體而名之曰社會之經濟的結構. 此諸名辭雖殊生濫, 然按其所指之具體現象而思之, 必可得其解也. 表中有矢形者表示相生亦卽相制之義.

質言之, 卽生產力之如何足以制定生產方法; 生產方法之如何足以制定生產關

係；生產關係之如何足以制定社會之全部經濟制度；社會之經濟制度之如何足以制定其法律制度政治制度；社會之經濟制度聯合法律政治諸制度之如何又足以制定吾人之思想學說，風尙等等。此馬克思唯物史觀之大較也。

§一百五十四．唯物史觀之內容既如上述，今請進而論之，以明其非眞理之故。著者不欲以儱侗之言加於其上，請先事分析。試問唯物史觀中果絕不含有眞理乎？吾則應之曰：不然。其中實有兩點極爲普遍而確實之眞理。特此兩點與唯物史觀絕對無關。第一點曰社會之相關性。詳言之，卽社會之各方面無不互相關係。如政治制度與法律有關係；法律與道德有關係；道德與敎育有關係；於是政治法律道德敎育又無不與經濟有關係。此理吾於上章已詳言之。大抵此種關係止爲函數關係（functional relation）而非因果關係（causal relation）。例如政治有變化致法律亦有變化，但法律有變化亦足致政治有變化。經濟有變化致政治法律皆有變化，但政治法律有變化亦足致經濟有變化。其故由於文化

本爲一整全者；其中之各方面無不互相影響，互相關聯．此實爲極眞確之事實，無論何人不能否認者也．第二點曰吾人之偏見．蓋各人以其所處之地位與其所有之性質皆不能免於偏見．例如耕田者，其思想中必不免有袒護農業之痕迹．從事軍旅者必力言武備之必要．從事教育者必主張擴張教育，此種因個人地位與性格而現之偏見實爲不可免避之事實．學生物學至詆毀物理學謂無當於眞際．學物理學者蔑視心理學．至於科學與哲學之爭，科學與宗教之爭，哲學與宗教之爭亦何嘗不由於此．諺語云：「公說公有理，婆說婆有理」卽形容此種狀態也．此種偏見之存在實爲習見之事，毫不足奇．不僅資本家必維護資本制度，勞動者皆主張勞動權利爲然；卽在同一勞動界中，同一資本界中從事於甲種職業者必有偏袒甲種職業之心而輕視乙種職業；而從事乙種職業者則正與之相反．此種現象實爲人類之天性，亦人所常見者也．此二點皆爲淺顯確切之事實．稍有知識類能承認．惟唯物史觀之馬克思則對於此二事實加以改變．對於社會

之相關性則改爲經濟一元論。卽對於函數關係則改爲因果關係；改互相關係而爲片面制定卽以經濟爲因，以政治法律思想道德爲果。止可由經濟而左右政治法律道德思想而不可由政治法律道德思想以影響於經濟。對於人類偏見則改爲階級偏見。卽對於吾人因各種地位與性格而生之偏見改爲因生產關係而生之偏見。換言之，卽化多數不同之個人偏見而止限爲互相鬬爭之階級偏見。可見馬克思之唯物史觀卽根據上述之二種事實而加以改竄者也。馬克思如此改竄事實純爲達到其勞動一元論之目的。欲從一點而包括全局，此固德國思想家之常態。惟馬克思之雄心乃較其他人尤大。所惜者其手腕則較其他人更拙。蓋彼所改竄者一經分析便無成立餘地也。

茲先就經濟與政治法律等之關係言之。馬克思謂經濟爲下層建築，政治法律爲上層建築；猶如樓房，政治法律卽樓是已。若無下層，則上層者無由建立。此說自膚視之，一若有眞理在焉。實則苟一細思，當知其不然。蓋無論如何吾人人

類斷無僅有經濟而無政治法律之時決不若房屋能止有平屋而無樓房也．卽在初民時代，政治法律止有雛形，極爲幼稚，而彼時經濟亦必未曾發達．誠以經濟之與政治法律道德等等正猶耳目口鼻手足之在一人之身．當在胚胎時代謂耳目尙小則可，謂絕無耳目而止有手足則不可．其在幼童時代與在成年時代耳目口鼻手足之互相比例卽有不同．如幼童之頭與四肢之比例較成年人之頭與其四肢之比例爲大．故謂幼童之手足不如成年人之手足則可，而謂其無手足則大不可．經濟之與政治法律等亦可因此比喩而明．在經濟未發達之時代政治法律亦未發達．其未發達之程度或非嚴格相比例，然不得因此遽謂先有經濟而後始有政治法律也．經濟已發達之時代往往政治法律亦同發達，然此不足證政治法律之如此由經濟所產生也．須知文化本爲渾一體，其內所有各方面本爲相制相聯．今以互相關係而改爲因果關係顯屬謬誤．以爲甲因產生乙果，乙果不能逆而產生甲因．若謂經濟爲政治法律之因則無異乎謂經濟能左右政治法律而政

治法律不能左右經濟．證以實際事象顯有不合．例如現代關於經濟問題之施設皆以法規之形式出之．而關於經濟問題之運動又多以政治手段出之．工廠法，也勞動保險規則也工會法也，罷工權之承認也，僱工由工會介紹之承認也，工廠內工人營理之參加也，無一不見之於法規而後始爲成立．此外一切改良派之社會政策無不求助於政治與立法之手段以貫徹之．是其前題非承認政治法律有左右經濟之能力不可．此猶言改良派之所爲，至於共產黨自身，主張無產階級革命後先立無產者之專政政府頒布法令以改造一切經濟組織；其沒收資本也以行政手段出之，以法律命令規定之，此非以政治法律左右經濟而何耶？馬克思預言資本制度發達至極度卽行自身潰滅．此預言之所以迄今未中者無他卽現行之資本制度雖因發達而生畸形然實未嘗不時時自行救濟也．其救濟之途卽爲借助於政治法律．例如政府之扶佐協作運動；法律之規定勞動待遇；天然富源之收歸公有；租稅政策之謀分配比較平衡．（如累進所得稅與土地增價稅等）凡此皆

足以使資本制度不致自趨於末日．猶人體者然，自知太肥易陷於中風，乃時時就醫服藥，不使其肥胖過甚．資本制度之所以有今日者在此，實非馬克思所及料也．

至於人類偏見一層，吾人知其爲偏見，以爲宜設法除之；且以爲於偏見以外，各人所見尙有公正眞實者，非盡爲偏見也．顧馬克思則不承認此理．彼以爲一切文化皆爲偏見—特非個人的偏見乃階級的偏見耳．故關於此點吾人之見解與馬克思不相同者凡有三端：一曰吾人謂各人皆有偏見，而不限於階級．卽在同一階級中因性格不同與習尙不同亦得有相反之見地．二曰吾人不視偏見卽爲文化．蓋文化爲各人之精神生產除去其偏私者而集存其共同者之謂也．偏私者各異不能集存，故不能形成文化．文化之成立卽在於各人精神中有共同者．此共同者雖不得遽定爲絕對眞理，然要不爲偏見則可斷言．故吾人承認吾人於其偏見以外尙有非偏見者存．三曰吾人以爲文化絕不能由偏見而成，換言之卽偏見不能演爲制度與風俗．例如工資制度在馬克思以爲資本家可以籍此榨取

勞動者之剩餘價值．殊不知若不付工資而俟生產品成後銷行市場獲得利息以平均分配，則勞動者早已在枯魚之肆矣．故於任何制度謂其行之既久以後有弊則可；謂其設立之初卽爲一部分人之私利與偏見則決不可．卽如奴隸制度，葛洛邱斯(Grotius)謂其由於捕虜，被捕者願以勞作易其生命．雖雙方之利益不平等，然仍非止爲單方之利益．明乎此當知文化本由不良善之制度而進於良善．其故由於「公正」(justice)之概念之逐漸變化，由淺而深，由偏而全．奴隸制度在當時未嘗不以爲公正，而在後來則發見其非眞公正矣．工資制度亦何不然！若果由馬克思之說，當其創立制度之時並無絲毫公正寓於其中，則何以不見有何反抗耶？以吾人所知，奴隸制度時代不僅奴役人者不覺其非理；卽奴於人者亦未嘗知其有背於公正．工資制度下廠主固未發見其不然；工人亦皆安之若素．此何故耶？馬克思於此必不能答，而吾人則能．夫亦曰由於當時雙方皆以此爲公正耳．至於其非公正實爲後來之發見．決非奴役人者明知奴隸制度之不合公理，而

爲自私計故設之以欺奴於人者；亦決非廠主早知工資制度之非公平而爲自利計故意爲之以欺工人．設其如此勢必謂役人者之知識與廠主之知識高出常人萬倍．天下安有此種事耶？證以歐洲社會運動史，熱心社會主義之人不乏出身於資產階級與貴族者．謂有產者近始覺悟，實無不可．若謂於數千百年前既明知之，造此騙局，則未免視資產階級之人爲全智全能矣．可見近世之社會運動謂由於無產者之覺悟則可，謂其始由於有產者之故設此騙局則不可．吾之爲此言在明一切制度，換言之，卽一切文化，皆可由覺悟而設法改良，而斷無於其初卽由偏見而故意爲之者．故曰偏見不能成爲文化．馬克思於此三端皆與吾人相反．設吾人所言而爲眞理，則馬克思之說必可不攻而自破矣．試問各人皆有偏見爲事實否乎？若爲事實，則決不能以階級易之．以階級中各人之偏見仍存在故也．試問文化能由偏見而成否乎？若其不能而爲事實，則決不能止有階級工具（馬克思認一切政治法律道德皆爲階級之工具）而無人類文化．試問吾人今日之

文化果盡爲階級偏見所產者否乎？若其不然而爲事實，則階級縱有自私之心而仍無與於文化．凡此諸點皆足予馬克思學說以致命傷．其詳余當更端論之．

§一百五十五．吾駁馬克思多自正面立言，頗似以吾說與彼說相比較，恐滋誤會；今請專就彼說以明其自身矛盾．須知按照上述之表，生產力止能左右生產方法；生產方法止能左右生產關係．由生產力至生產關係爲一段，而實則止重在生產關係，至於生產力與生產方法不過生產關係之附帶條件耳．所謂生產關係者何謂乎？質言之，卽階級之分野是已．此生產關係之總和遂爲社會之經濟構造．亦無異乎謂社會之經濟構造卽爲階級所建築者．馬克思之唯物史觀實可改稱曰階級史觀．蓋彼之意以爲唯階級爲實有，其餘一切皆由階級而建築．是以吾人讀上述之表宜特別重視生產關係．彼謂制度的文化與精神的文化建築於社會之經濟構造之基礎上，實不啻謂此等文化皆建築於生產關係之階級分野之上．此讀者宜先明白者也．

試叩於馬克思之徒曰：唯物史觀爲一種精神生產否乎？ 吾知彼等不能不謂然．

然則此種精神生產果爲何種經濟構造所產生乎？ 吾知當馬克思之時，巴黎共產運動 (Paris Commune 1871) 已失敗，彼時之社會依然爲資本制度之社會．此種社會之經濟構造 (卽資本制度) 何以能產生與其相反之思想與主義耶？

藉曰馬克思爲無產者，故能產生此種思想． 然而無產者之馬克思仍生活於資本制度之經濟構造之社會中． 彼所見所聞皆爲當時現行經濟制度之現象． 此種現象映射於其腦中何以能產生與此現象相反之思想？ 蓋馬克思固公然謂『es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein das ihr Bewusstsein bestimmt. 卽人之心思由社會之實有而制定，不能左右社會之實有也． 今社會之實有爲資本制度，何以馬克思之心思獨不爲其所決定，而竟忽起有與之相反之共產思想耶？ 是以今卽以馬克思自身爲例，足證實有決定思想之說爲非事實，非眞理． 若更以他事證之，尤爲顯明．

例如歐美之民主政治（democracy）其始也不過盧騷洛克等少數人爲之鼓吹而已；雖有希臘之先例然早成爲歷史上之陳迹． 謂近世民主政治之建立以思想爲先導恐無人不承認也． 語云思想者事實之母，雖未必盡然要亦含有眞理． 今馬克思獨改爲事實者思想之母． 彼於資本論中倡言開始止有行事(am amfang war die tat)謂事實在於思想以前． 此說苟嚴格解之，勢必謂大戰以前不能有共產主義之思想． 何以言之？ 以俄國革命未成，無共產主義之事實必不能有共產主義之思想也． 雖然吾知馬克思之意初不如此． 以此而攻馬克思，其徒亦必不服． 顧馬克思之言語實欠明瞭． 以意度之，彼似謂社會上支配人心之思想卽爲得勢力階級之思想． 此言不啻謂另有未得支配人心之思想爲未得勢力之階級所有者． 設此說而確，則吾人之問題又移於得勢(dominate 或譯支配)與否之標準矣． 試問離却實際而專論思想，所謂支配以何標準乎？ 以吾之所見不外乎人之信其中有眞理與否耳． 信之者可由寡而衆． 然降至今日則無論何種思想皆

有其信徒．雖徒信有多少之別然謂某種思想絕對支配人心，某種思想絕不支配人心則不可．蓋皆支配人心不過稍有程度之等差耳．今各國之社會組織爲資本制度，然謂資本主義爲最支配人心之思想則不可．社會主義之社會雖未實現，然其思想謂其不占勢力亦復不可．故支配與得勢一語止能用之於實際而不能用之於思想．思想之得勢與支配惟藉實力而現；若離卻實際勢力思想固無所謂得勢不得勢也．然而憑藉實力而現之思想未必盡爲支配人心之思想．例如俄國之共產，以赤衛軍之武力而見諸實行，然一班農民實未嘗對之有信心也．馬克思以支配人心之思想與左右社會之實力併爲一譚既已謬矣；矧況「支配」一語之漫無標準耶！今姑退一步卽如其說，謂於支配思想以外尙有未支配之思想．其故由於資本制度本身含有矛盾．馬克思於此竊取黑格兒之正反合，以爲現行經濟狀態中卽包有與之相反之要素．此相反者逐漸滋長，終且脫穎而出致將現局推翻．誠如此說，則試問當相反者存在於現局中之時，其所產之思想爲贊成現

局乎爲反對現局乎？吾知必答曰爲反對現局．果爾則於現局之中至少有兩種思想，一反對一贊成．贊成者勿論矣，試問此反對之思想是否由於生產關係總和之社會的經濟結構所產生？吾知彼輩必不能應．何以言之？以生產關係之總和所謂社會之經濟的結構者乃係一整體．其所產生之思想卽爲維持現局之思想．決不能再產生相反之他種思想也．無已，惟有改謂生產關係中各階級產生各種不同之思想．此說顯與馬克思原意不合，而於吾謂人各有偏見者稍稍近之．果爾則馬克思之唯物史觀亦止爲無產者之偏見而已，正猶有產者之主持資本主義也；豈能獨爲眞理耶？究竟孰取乎？取前說，合於馬克思而事實不可通；取後說又大悖於馬克思復貶其說之價值．或曰取後說與馬克思亦可曲解．吾意殊未見其然．夫曲解之不外曰馬克思謂資本制度自身含有矛盾，則資本制度之經濟結構所產之思想自亦必含有矛盾．於是吾人當問資本制度之矛盾與其所產之思想之矛盾果相同乎？無論何人必見二者極不相類．蓋資本制度必有求於

勞動者，一也；必志在資本之厚積，二也。資本愈厚積，則勞動者愈覺悟，而資本制度危矣。試問正統派經濟思想亦必有待於共產思想否？必不然也。且試問共產思想之存在果爲在於正統派經濟思想內乎？又必不然也。然則共產思想之與正統派經濟思想決不似勞動階級之與資本制度。以資本制度中能涵育勞動階級，而正統派經濟思想中則無共產思想存在之餘地故也。換言之，卽共產思想與正統派經濟思想爲截然二種思想，雖同時存在，而互相排斥；決不若勞動階級之與資本制度有共同關係而可相包含。然則於思想方面初非由正而反，由反而合，乃係正反同時併存。何以事實爲正包反而所產生之思想則爲正反並列？是所產與能產絕不相應。豈非卽證明不爲其所產耶？可見以後說而曲解之，終無由達馬克思原有之目的；徒足證思想非事實所產而已。

§一百五十六。復次請更一討論所謂「制定」(bestimmen)。此語在英文爲 to determine 普通譯爲「決定」，今譯「制定」者亦無大差，要作「左右之」之解耳。

通常謂原因制定結果，換言之，卽果由因而定．試問此種決定果爲何種狀態乎？吾以爲吾人通常所謂「因」實含岐義．如留聲機器，撥其制止之紐則轉盤自動矣，謂此紐爲因固可，然非眞因也．眞因實爲內部之發條．又如槍機一撥，子彈立發．謂槍機爲因固可，而亦非眞因．眞因實爲子彈之炸性．可見因有二種：一曰產生因；二曰啟發因．發條之與轉盤，產生因也；槍機之與子彈，啟發因也．試問經濟之制定思想爲產生因乎抑爲啟發因乎？換言之，卽試問思想爲本有者而隨經濟之變化亦變化乎，抑爲本無其物而爲經濟所產生乎？由後之說謂人類本無思想．然則生產方法之變化又何來乎？馬克思極重視生產方法，其所重視者卽爲由手工之生產方法改爲機器之生產方法．吾人所欲問者亦卽爲此新生產方法之機器何由而來．人類之思想既爲經濟現狀所產生，則何以在手工之經濟狀態中而能發明有機器？最可笑者莫如過透(Hermann Gorter)．彼於此說爲之曲解．以爲卽如安迭生之電器發明，亦不過在使資本家多獲利而已．其目的仍爲一

種慾求也。此說未免太可笑。夫何人不欲多獲利！何以人人不能發明，而惟安迭生能之？可見發明不僅恃獲利之慾求，換言之，即獲利之慾求決非發明之要素，退一步言之，謂其有獲利之心始促其從事於研究則可；謂研究時之發明由於獲利之心則大大不可。故過透之曲解仍歸失敗。是以彼不得不謂『精神爲生產技術之一部分，唯物史觀並不否認此事』；『生產技術與生產關係固爲物質的亦同爲精神的。』誠如此說則勢必謂思想爲本有者而非經濟狀態之所產。果爾唯物史觀與唯物論即有不同。過透似承認此點。彼以爲唯物論說明精神之由無而至有；唯物史觀僅說明精神之由甲而至乙。一言起原；一言變遷。學者之贊成唯物史觀者大都篤守此說。惟以吾觀之，此說亦不能成立。蓋精神之變化，換言之，即思想之變化，其性質與事物之變化不同。吾人以紙燒爲灰，此紙即不存在而唯有灰存在。吾人以國家社會主義之思想改爲無政府共產主義之思想，而此國家社會主義之思想依然存在。不過於此以外忽增有無政府共產主義之思想

耳．可見思想無變遷，而止有增加．猶如吾人之視野，每眼球一轉，得一視野．每一視野皆爲一整全者，雖與前一視野有相似處，而非其變遷所成．思想亦然．每一思想自成一整全之體，縱與他種思想有相同之點而非一思想之變形．故思想之由甲至乙卽不啻爲由無至有．彼謂止講思想之變遷，此實欺人之譚也．由是觀之，以產生因而論既不可通；退而至啟發因亦仍無異於產生因．其爲有背於眞際也如故．是故吾人不贊成思想有其決定因在其自身以外之說．蓋若有因焉，必止能爲產生因而不能爲啟發因．果思想而爲他物所產，則宇宙間止有事物無復精神矣．此唯物論之主張也．唯物史觀之學者既知此點之不合理而猶固執之，不亦太可憐也耶？吾謂此爲唯物史觀之進退兩難(Dilemma)．

總之，唯物史觀之說根本上犯名學之數種謬誤．第一爲岐義之謬誤卽名學上專門術語所謂 Aequivocatio 或 Homonymia 是已．如馬克思之所謂社會之心意形態，其指一切思想學術文化乎；抑僅指社會上最得勢之思想與主義乎？實

則彼於表面上指後說而於暗中兼指前說．彼以偷關漏稅之法遂置人類之全部精神文化於物質的經濟構造上．蓋彼實利用此種岐義可由此說而無形移至彼說也．今退一步專就前說而言，無論何人必見其非事實．須知人類精神文化之最初表現爲言語而最高表現爲科學．試問吾人之言語果爲生產關係之總和之制度所制定乎？必不然也．最可笑者彼輩爲無言語則分工爲不可能．豈言語爲分工所產生乎？果爾何以中國言語與英國言語不同，豈因分工之方法有異乎？

試問牛頓之定律，哀斯坦之公式，果爲經濟的構造所制定乎？又必不然也．馬克思亦何嘗不知此種淺顯易見之事實．乃故意製出暗昧之名辭，俾可得伸縮之兩解．其用心亦太狡矣．第二爲分合之謬誤，卽名學上專門術語所謂Compositio與Divisio是已．馬克思之所謂生產關係總和之社會的經濟構造明明爲一合稱名稱，(collective use of term) 迨其所產生之思想與主義有種種不同，遂又變爲分散名辭 (distributive use of term)．顯犯此種分合之謬誤．吾以爲彼之如此

旨亦在伸縮，得以欺人． 第三為言辭之謬誤，卽名學上所謂 Fallacia Figurae Dictionis 是已． 如馬克思所謂社會之實有決定吾人之心思，此決定(或制定)一語含有岐義． 於其初似指「左右之」而言，其繼也又暗含「產生之」之義． 前者止為變易，後者實為創造． 究竟吾人之心思為社會之實狀所變化乎抑所創生乎? 馬克思於此又以暗昧含渾見長． 俾人攻其前說得遁入後說，攻其後說得遁入前說也． 第四，要而言之，為居心不良之謬誤，卽名學上所謂 Ignoratio Elenchi 是已． 蓋彼自共產運動失敗以後，為堅其黨徒之迷信計，不得不擅作預言，謂資本制度行將自行潰滅． 而為證明此預言計，又不得不創有此種史觀． 以已往之歷史用測未來之變化． 其用心雖苦，而仍止為一種手段． 直與眞理學術無絲毫關係． 淺識之徒以為此中大有玄秘可供研鑽，則未免為其所欺騙矣． 實則其說不值一駁． 吾今言之累頁亦殊自悔． 此種自相矛盾之譚居然列為學說，誠人類之奇恥，思想史上之大汚點也． 彼蓋深知其共產主義之大敵非僅資本制度而宗教道德

哲學皆與之相反焉．故不得不忍心害理創此奇論先破壞宗教道德與哲學．使世人於宗教道德哲學墮其信仰，然後必可就彼．殊不知宗教道德哲學之可貴不在其名爲宗教道德哲學，乃在其中含有眞理．眞理一日而在彼，天下之人心終必歸之．雖有千鈞之力不能奪也．彼之說果能較近眞理甚於宗教道德哲學，則人必將舍宗教道德哲學而取彼說，又寧待破壞耶？無如彼一方面雖存破壞宗教道德哲學之心，而他方面所倡之說則絕不合於眞理，直不能與宗教道德哲學相抗．亦徒爲心勞日拙而已矣．

§一百五十七．以唯物史觀而解釋道德者有其徒黨德人考茨基（K. Kautsky）與古諾（H. Cunow）．其說不外下列諸點．

一曰：道德由進化而出；在動物爲本能；在人類爲風俗．皆以謀生存爲旨境．

二曰：道德隨生產關係之社會的經濟結構而變．

三曰：道德止爲階級之工具，故止有階級道德而無人類道德．

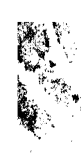
四曰：社會之變化止爲一階級推翻他階級，名此曰革命。道德亦然：止有革命而無進化。

請以次評之。夫第一點之說唯物史觀之論者不過竊取達爾文與斯賓塞一流之進化論而已，固未嘗有何創見。惟進化論僅謂道德之起源在於本能，其演出由於風俗，而非謂本能與風俗足以盡之也。唯物史觀之論者不審此義，致謂道德與風俗完全同一；風俗以外無道德。以風俗之隨民族而變，視時代而異也，遂謂一切道德止爲相對的存在。例如古諾謂在一種民族中所認爲不道德者移至他種民族中卽引爲最道德者。彼舉裸體與殺嬰以及活埋老人以例。在吾人今日裸呈下體立於稠人廣衆之中，必羞愧不能自仰。而野蠻人夷然爲之，瞎不爲怪。殺死嬰兒在吾人懸爲厲禁，而野蠻人亦安然行之，不起自責之念。至於生埋父母在吾人爲大逆不道，在野蠻人則認爲理所當然。此非道德純爲相對的之明證耶？著者以爲此說之大弊在混風俗與道德爲一談。殊不知道德與風俗初非完全同

一．而道德重在其命意．命意而爲道德雖裸體不爲傷．如爾正平之裸體擊鼓，不可視爲非道德．至於殺人，如戰場上重傷之兵士，醫者明知其無救，則飲藥使其速死．此亦決非不道德．殺嬰兒與殺老人亦何不然．柯爾彭(Kolben)所述之野蠻人情形卽足證吾言．彼謂白人責其爲慘無人道時，此輩反有驚訝之色，答曰，汝等白人使老年人在世受苦，處於病痛中絕不自由，不亦較使其死去爲更殘忍乎？須知止此反對殘忍之一念始足爲道德，至於活埋與扶養甚至於厚葬則皆風俗也．謂野蠻人表現其道德之方法與吾人不同則可，謂其直不審道德爲何物則不可．蓋彼仍知殘忍爲不當耳．古諾又舉一例，更爲荒謬．彼謂今日兩國有爭，彼此各以殺敵最多者爲勇士；倘使被俘不以實情告而僞言之，俾其受欺中計，此在敵方視爲不道德，而在己方則引爲道德．此例實爲不切．須知於此含有兩種德目：一曰誠實；二曰忠藎．被俘者不能兩全，止可僅擇其一．其擇取忠藎遂不以實情告敵，而僞言之．其擇取誠實則亦不妨以實情告之．謂擇取誠實不如擇取忠藎

在道德之等級爲高則可;謂其爲不道德則不可. 可見道德初非相對的,亦非以革命而生變化. 凡此所論足證純以風俗爲道德者實未眞知道德之性質也.

第二點與第三點第四點合爲一義,曰現在所通行之道德皆資本階級欺人之具是已. 請有以證其不然. 第一,道德之爲經濟結構之所制定也,試問亦如政治法律否? 馬克思之徒必毅然應之曰然. 果爾則吾於上段凡所以證明政治法律能左右經濟者皆能移用之於道德. 是道德亦能制定經濟也. 試問道德之爲上層建築亦如思想否? 馬克思之徒亦必毅然應之曰然. 果爾則吾於上段凡所以證明思想非經濟所產生者皆能移用之於道德. 是道德固非經濟之所產生也. 第一點既破,請言其第二點. 馬克思之摯友恩格斯(F. Engels)著有反對坻靈(AntiDuehring),其中有明瞭之言. 彼謂現在吾人所有之道德可謂基督敎之道德,其中又分舊敎與新敎,而與此並行者有資產階級之道德;復有與資產階級相反之勞動階級之道德. 彼雖以爲耶敎之道德屬於過去,資產階級之道德屬於現在,



勞動階級之道德屬於未來；然又謂此三種實平行並列以流行於當今文明各國．今試舉若干德目卽足以證明此說之荒謬．試問如誠實（卽弗作荒語），自尊（卽弗自暴自棄），愛人（卽己所不欲勿加於人），忠藎（卽克盡厥職），勤勉（卽勿荒嬉），慷慨（卽勿吝嗇），勇敢（卽勿畏葸），公平（卽勿偏私），廉潔（卽勿妄取）等等豈在基督敎爲道德而一至資產階級卽引爲不道德乎，抑在資產階級爲道德而一至勞動階級卽爲不道德乎？今有一勞動者於此，借貸於另一勞動者，豈卽可以不償還乎？若曰勞動者借得資產階級之款可以不償還，則何以借貸於同一階級必須償還耶？足見借貸必償乃係一抽象原則，此原則固未嘗搖動也．此原則一日不變則人類道德一日存在．須知道德之應用雖有範圍廣狹之分，而於其原理無虧．例如古代兩國之際任意虐殺，今則有國際公法，雖在交戰亦不得殘殺俘虜．吾人不得謂以前止有國家道德而無國際道德．皆知道德之施行於國內與施行於國際誠有範圍大小之別，然其原理則仍不外乎如此，夫亦曰仁慈寬厚

而已．此仁慈寬厚行之於國內與其行之於國際在應用之所雖有不同而，在精神則無絲毫差異．故不得謂國家道德與國際道德爲截然兩種．階級亦然．決非誠實，勇敢，勤勉，仁慈，廉潔，公正，直爽等僅能行之於資產階級而不能行之勞動階級．實則勞動階級所需要之德卽正爲資產階級所需要之德．故視勞動階級之道德與資產階級爲兩種不同之道德實爲根本上不合於事實．且吾人追溯道德之推廣無不由家庭而四鄰，由四鄰而部落，由部落而國家由國家而國際．往往先行之於一國內，然後推廣於本國與他國之間．階級亦何不然！以罷工而論，苟罷工而爲全體眞正意思，則如有破壞者自屬有背於道德．無如中國之罷工無一而非由於少數之威迫，似宜又當另論矣．總之，止有階級道德之說在視資產階級之道德爲甲，勞動階級之道德爲乙，兩種截然不同．俟勞動階級推翻資產階級以後道德遂由甲變爲乙，斯謂道德之革命．殊不知事實上資產階級之道德卽與勞動階級之道德相同，卽爲一種．縱使勞動階級推翻資產階級而道德之內容亦不能有

變化．故道德革命之說亦根本上悖於事實也．則第三點亦可不攻而自破矣．

§一百五十八．總之，馬克思之說在學理方面本不爲眞理．彼之意止在謀有遂其心願．故彼之說雖貌似高深學理而實則不過供其徒黨爲社會運動之助力而已．蓋純爲一種手段也．彼似明知而故爲之．余謂此輩之居心不可問卽在於此．有郭爾乃依(A. Kolnai)者自精神病學以研究馬克思之黨徒．彼謂此種心意形態爲一種瘋癲症，名之曰 Paranoia．蓋謂其自造一種統系用以自行迷戀也．吾則以爲出於嫉恨而生．平心論之，歐美資產階級之社會誠不免於浪費侈奢．無產者自易生不平之感．姑不論此種偏枯之社會應以改良而共產主義則發生於此嫉恨之心理．以此嫉恨爲無形中之動機乃創有無數之理論．此種理論縱使亦根據若干事實，但非事實之眞相．如經濟能影響政治法律，政治法律亦能左右經濟，此事實也，馬克思則根據之而改爲止有經濟能決定政治法律．如人以性格與地位各有偏見，此亦事實也，而馬克思則根據之改爲階級所有．又如

工資制度爲萬不得已之方法，亦事實也，而馬克思則根據之，謂資本家有意榨取剩餘價值。凡此種種足證馬克思預有成見（即偏見）於胸，故皆爲之易色。故研究馬克思非採取較近精神分析學不可。宜將其無意中之念叢（complex）提出加以解剖。既發見其心中所有者止爲赤裸裸之階級仇忌之觀念，則對於其所說之理論當然可置之不理矣。

吾駁馬克思至此爲止，吾書亦以此爲結束。

附錄

著者身處國內無大規模之圖書館可供閱覽，不得已盡個人之力所及見者開列如下：

一、根據書

Xenophon, Memorabilia (Loeb Library).

Plato, Dialogues. translated by Towett 5vols.

Plato, Dialogues (Loeb Classical Library) 11vols.

Diogenes Laetius, Lives and Opinions of Eminent Philosophers. translated by Dawes Hicks 2vols.

Bailey, Epicurus: the Extant Remains.

Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Edited by T. Payne.

Bentham, Deontology or the Science of Morality. 2vols.

J. S. Mill, Utilitarianism.

H. Sidgwick, The Methods of Ethics.

H. Sidgwick, Lectures on the Ethics of Green, Spencer and Martineau.

Epictetus, Moral Discourse.

T. Hobbes, Leviathan.

T. Hobbes, Elements of Law.

Samuel Clarke, Discourse concerning the unchangeable Obligations of Natural Religion.

Richard Price, A Review of the Principal Questions in Morals.

Shaftesbury, An Inquiry concerning Virtue or Merit.

Shaftesbury, Characteristics of Men, Manners opinions and Times.

F. Hutcheson, An Inquiry concerning Moral Good and Evil.

F. Hutcheson, A System of Moral Philosophy.

G. E. Moore, Ethics (Home University Library).

G. E. Moore, Principia Ethica.

J. Martineau, Types of Ethical Theory 2vols.

Schopenhauer, The World as will and Idea. 3vols.

Schopenhauer, The Basis of Morality, (the Two Fundamental Problems of Ethics).

Hartmann, Philosophy of the Unconscious 3vols.

Kant, Theory of Ethics. translated by Abbott.

Kant, Theory of Religion. translated by Semple.

Kant, Lectures on Ethics. translated by Infield.

Hume, Treatise upon Human Nature.

Hume, An Inquiry concerning the Principles of Morals.

Adam Smith, Theory of the Moral Sentiments.

Darwin, Origin of Species.

Darwin, Descent of Men.

Spencer, First Priniciple.

Spencer, Principles of Ethics 2vols.

Kropotkin, The Mutual Aid.

Kropotkin, Ethics:-Origin and Development.

J. M. Guyau, A Sketch of Morality independent of Obligation or Sanction.

L. Stephen, The Science of Ethics.

Huxley, Evolution and Ethics.

Aristotle, Metaphycics by Ross 2vols.

Aristotle, Nichomachean Ethics.

Aristotle, Eudemian Ethics.

Aristotle, Magna Moralia.

(in one Volume translated by W. D. Ross etc)

Hegel, Philosophy of Mind. by Wallace.

Hegel, Philosophy of Right. by Dyde.

Bradley, Ethical Studies.

Green, Prolegomena to Ethics.

Wundt, Ethics 3vols.

Spranger, Types of Men.

二 參考書

*Mackenzie, Manual of Ethics.

Muirhead, Elements of Ethics.

Dewey and Tufts, Ethics.

F. Thilly, Introduction to Ethics.

F. Paulsen, System of Ethics.

J. Seth, A Study of Ethical Principles.

D'Arcy, Short Study of Ethics.

T. De Laguna, Introduction to the Science of Ethics.

H. W. Wright, Self-Realization.

Stapledon, A Modern Theory of Ethics.

Everett, Moral Values.

*W. K. Wright, General Introduction to Ethics.

Laing, Study in Moral Problems.

Laird, Study in Moral Theory.

Paton, The Good Will.

Rashdall, Theory of Good and Evil. 2vols.

E. F. Carritt, The Theory of Morals.

G. C. Field, Moral Theory:-An Introduction to Ethics.

L. Dickinson, The Meaning of Good.

J. Grote, A Treatise, on the Moral Ideals.

Sorley, Moral Value and the Idea of God.

Perry, General Theory of Value.

Laird, The Idea of Value.

F. C. Brentano, The Origin of the Knowledge of Right and Wrong.

Gizycki, An Introduction to the Study of Ethics. translated by Coit.

Janet, The Theory of Morals.

Palmer, The Nature of Goodness.

Picard, Value, Immediate and Contributory and their Interrelation.

Royce, Philosophy of Loyalty.

William, A Review of the Systems of Ethics founded on the Theory of Evolution.

Turner, Philosophical Basis of Moral Obligation.

Sidgwick, Outlines of History of Ethics for English Readers.

Rogers, Morals in Review.

Broad, Five Types of Ethical Theory.

Alexander, Moral Order and Progress.

Hobhouse, Morals in Evolution.

Westermarck, Origin and Development of the Moral Ideas, 2vols.

Sutherland, Origin and Growth of the Moral Instinct. 2vols.

*R. A. P. Rogers, Short History of Ethics.

Zeller, Socrates and the Socratic Schools.

Burnet, Greek Philosophy. Thales to Plato.

C. Phillipson, The Trial of Socrates.

Windelband, History of Ancient Philosophy.

E. A. Albee, A History of English Utilitarianism.

E. Halévy, The Growth of Philosophical Radicalism.

L. Stephen, The English Utilitarians 3vols.

Thilly, History of Philosophy.

Hegel, Lectures on History of Philosophy 3vols.

Erdmann, History of Philosophy 3vols.

Adamson, Development of Greek Philosophy.

Ueberweg, History of Phiosophy 2vols.

Hoffding, Hissory of Modern Philosophy 2vols.

Hicks, Stoic and Epicurean.

Zeller, Stoics, Epicureans and Sceptics.

Bailey, The Greek Atomists and Epicures.

Robin, The Greek Thought.

Arnold, Roman Stoicism.

Zeller, Plato and the Older Academy.

Lodge, Plato's Theory of Ethics.

Nettleship, Lectures on the Republic of Plato.

Barker, Political Thought of Plato and Aristotle.

Burnet, Platonism.

Caird, The Critical Philosophy of Immanuel Kant 2vols.

Scott, Kant on the Moral Life.

Ward, A Study of Kant.

E. M. Miller, Moral Law and the Highest Good: A Study of of Kant's Doctrine of Highest Good.

Zeller, Aristotle and the Earlier Peripatetics 2vols.

Steward, Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle.

A. Grant, The Ethics of Aristotle 2vols.

Ross, Aristotle.

Reyburn, Hegel's Ethical Theory.

Stace, The Philosophy of Hegel.

Mc Taggart, Studies in Hegelian Cosmelogy.

Bradley, Appearance and Reality.

Spinoza, Ethica.

Joachim, A Study of the Ethics of Spinoza,

Fichte, The Science of Ethics, translated by Kroeger.

Butler, Sermons upon Human Nature.

Lecky, History of European Morals from Augustus to Charlemagne.

Hobhouse, Rational Good.

Bury, Idea of Progress.

Muirhead and Hetherington, Social Purpose.

Mackenzic, Fundamental Problems of Life.

Shand, The Foundation of Character.

Hasting, Encyclopaedia of Religion and Ethics.

內中附*號者爲初學宜讀之書

光華大學圖書館購取友人郭虞裳君所藏多種，皆足供余參考。 用特附誌一言以表謝忱。

封　底